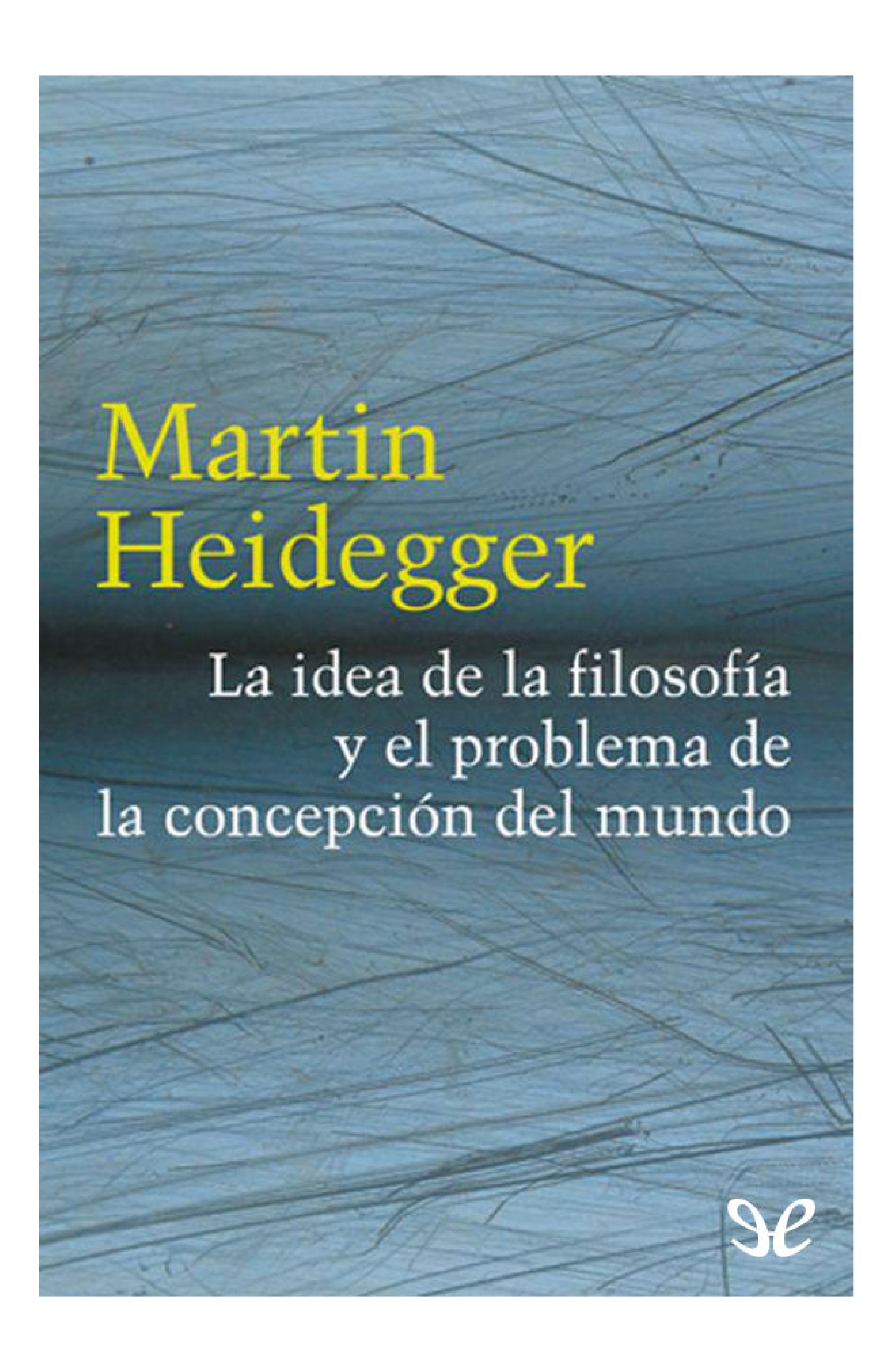

Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919-1923) como asistente de Husserl.



Martin Heidegger

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Semestre de posguerra de 1919

ePub r1.0
Titivillus 09.09.15

Título original: *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie*
Martin Heidegger, 1987
Traducción: Jesús Adrián Escudero
Diseño de cubierta: Claudio Bado & Mónica Bazán

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo es el título de las primeras lecciones que el joven Heidegger, a la sazón profesor no numerario de la Universidad de Friburgo, dictó entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919, en pleno período de posguerra, a estudiantes que en su mayoría habían combatido en la recién concluida guerra mundial. De ahí que entre los estudiosos de la obra temprana de Heidegger también se las conozca bajo el nombre de *Kriegsnotsemester*, que en un sentido literal significa *Semestre de emergencia por motivos de guerra* o *Semestre por necesidades de guerra*. Sin embargo, hemos optado por la expresión más castellana y gráfica de *Semestre de posguerra*. No en vano toda posguerra se caracteriza por la emergencia con la que se acomete la reconstrucción de los edificios derruidos, se impulsa la producción industrial, se reinicia la actividad comercial y empresarial o se reactivan las diferentes instituciones sociales y políticas. Evidentemente, esta necesidad de recuperar la normalidad de la vida cotidiana también se extiende a los centros de enseñanza universitaria.

En un principio la copia mecanografiada de este primer curso universitario no se hallaba entre los manuscritos de los restantes cursos que integraban el fondo documental del archivo personal de Heidegger que, junto a los documentos procedentes de otros archivos públicos y privados, sirve de base para la gradual publicación de los diferentes volúmenes de las *Obras completas*. Según nos ha relatado en persona el co-editor de las mismas, el profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, corría el año 1974 ó 1975 cuando Heidegger le pidió que buscara un libro en la biblioteca de su casa situada en la calle Fillibach de Friburgo.

Después de remover unos cuantos libros topó, de una manera totalmente inesperada, con un manuscrito amarillento, cubierto de polvo en la parte trasera de un anaquel, y que había quedado tapado por una hilera de libros. Quizás Heidegger lo sacó en algún momento del cajón donde guardaba las copias mecanografiadas de todas sus lecciones para enseñárselo a algún visitante (algo que, por cierto, Heidegger hacía con bastante frecuencia) y luego se olvidó de colocarlo en su sitio. Sea como fuera, las 67 cuartillas numeradas del manuscrito en cuestión volvieron por fortuna al archivo que contenía el grueso de los cursos impartidos durante su primer paso por la Universidad de Friburgo en calidad de profesor no numerario
(1919-1923)
, su posterior etapa docente en Marburgo como profesor titular
(1924-1928)
y su último período en Friburgo ya como catedrático consagrado
(1928-1944)
.

La traducción castellana sigue el texto de la segunda edición revisada y ampliada por Bernd Heimbüchel del volumen 56/57 de las *Obras completas* (Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999, pp.
1-117)
. En la actualidad existe una traducción italiana a cargo de Gennaro Auletta, *della filosofia e il problema de la visione del mondo*
L'idea
(en: *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Nápoles, 1993, pp.
11-119)
y otra inglesa de Ted Sadler, *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview* (en: *Towards the Definition of Philosophy*, Athlone Press, Londres, 2000, pp.
1-99)
.

Las cursivas, los entrecomillados, las citas textuales y los paréntesis que aparecen a lo largo del escrito son del propio autor. A pie de página aparecen en números romanos las referencias de los textos que Heidegger va citando en el transcurso de este curso. Por otra parte, los textos que figuran entre corchetes han sido introducidos por el traductor: bien para explicitar la referencia

exacta de algunos pronombres personales, bien como fruto de la reordenación sintáctica de algunas frases especialmente intrincadas o bien para facilitar la traducción castellana de expresiones griegas. Asimismo los números entre corchetes remiten a la paginación de la edición alemana.

Nos hallamos ante un texto que responde a los cánones académicos del momento, es decir, profusamente documentado y con múltiples alusiones a las obras de los diferentes autores en torno a los cuales gira la problemática que plantea este curso universitario. En este sentido, nos encontramos con tres tipos básicos de lenguaje filosófico: el neokantiano de Rickert, Windelband y Natorp, el fenomenológico de Husserl y unas primeras formulaciones prototípicamente heideggerianas, como la sorprendente expresión de «mundear» (*welten*), el significado técnico de términos como «apropiación» (*Ereignis*), «privación de vida» (*Entlebnis*), «proceso» (*Vorgang*), «hay» o «se da» (*es gibt*) o la sustantivación de partículas como «la manera», «el modo» o «el cómo» (*das Wie*) o «el contenido» o «el qué» (*das Was*). En todos estos casos remitimos al lector, interesado en ahondar en el significado de estas expresiones, al apartado de notas aclaratorias del traductor; por otra parte, creemos que la jerga neokantiana y fenomenológica ha quedado suficientemente clarificada en el glosario terminológico.

Y, por último, quisiera mostrar mi agradecimiento al Dr. Hermann Heidegger por facilitar a la editorial los derechos de traducción, así como al profesor Friedrich Wilhelm von Herrmann por la amabilidad y el rigor con los que ha atendido todas mis consultas y dudas. Tampoco puedo olvidarme de las correcciones y sugerencias realizadas por mi querido amigo y colega de departamento, el profesor Josep Manuel Udina.

[3] CONSIDERACIONES PRELIMINARES[1]

Ciencia y reforma universitaria

El problema que el presente curso pretende delimitar, desarrollar y solucionar parcialmente irá mostrando, de una manera radical y decisiva, lo incongruentes e incluso extrañas que resultan en sí mismas las siguientes observaciones introductorias.

La idea científica que se persigue es de tal naturaleza que, una vez alcanzamos una posición metodológica realmente genuina[2], nos vemos obligados a salir y dar un paso más allá de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar.

Esta modificación violenta, esta transformación, incluso esta desconexión de la simple conciencia de la vida inmediata no es algo accidental, que dependa de una organización o distribución arbitrarias del material seleccionado para este curso o que se sustente en un llamado «punto de vista» filosófico; más bien, se evidenciará como una *necesidad* que se funda en la naturaleza objetiva del problema como tal y que responde a la específica constitución de los problemas de la ciencia en general.

De este modo, la idea de la ciencia y cada elemento de su genuina realización irrumpen en la conciencia inmediata de la vida, provocando en la misma algún tipo de transformación; traen consigo una nueva actitud de la conciencia y, con ello, dan pie a una forma específica de actividad de la vida del espíritu[3].

Sin embargo, esta irrupción de la idea de ciencia en el contexto

de la conciencia natural de la vida sólo se da en un sentido primordial y radical, en el marco de una filosofía entendida en términos de ciencia originaria[4]. [4] Pero también se da hasta cierto punto y en un sentido derivado, en cada ciencia genuina en función de su particular finalidad cognitiva y de su constitución metodológica.

A la especificidad de los problemas de una ciencia le corresponde en cada caso una forma típica de organizar la conciencia. Los caracteres esenciales de tal organización pueden llegar a gobernar una conciencia. Y de una forma cada vez más pura, esta conciencia se traduce en un complejo específico de motivaciones. La ciencia se convierte así en un hábito de la existencia personal.

Dentro del particular mundo vital dominante en cada uno, la existencia de toda persona establece en cada uno de sus momentos una relación con el mundo, con los valores motivacionales del entorno inmediato, de las cosas de su horizonte vital, de las otras personas y de la sociedad. Estas relaciones vitales pueden estar impregnadas —de muy diversas maneras— por una forma genuina de actividad y de vida: por ejemplo, la forma científica, religiosa, artística o política.

El hombre científico, por tanto, no se encuentra aislado. Pertenece a una comunidad de esforzados investigadores que, a su vez, establecen una amplia red de relaciones con sus estudiantes. El contexto vital de la conciencia científica se plasma objetivamente en la formación y organización de las academias científicas y de las universidades.

La reforma universitaria de la que tanto se habla anda totalmente errada y desconoce por completo toda auténtica revolución del espíritu, cuando ahora se enzarza en proclamas, asambleas de protesta, programas, órdenes y alianzas: medios contrarios al espíritu, y al servicio de fines efímeros.

Todavía no hemos alcanzado la madurez suficiente para poner en marcha reformas *genuinas* en el ámbito de la universidad. Alcanzar la madurez para llevar a cabo esas reformas es tarea de *toda una generación*. La renovación de la universidad implica un renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus lazos con la vida. [5] Ahora bien, las relaciones con la vida sólo se renuevan

volviendo a los auténticos orígenes del espíritu. En calidad de fenómenos históricos, estas relaciones precisan de la paz y de la seguridad de una consolidación genética; dicho en otras palabras, precisan de la interna veracidad de una vida cargada de valor y en proceso de construcción. Sólo la vida hace «época» y no el ruido de frenéticos programas culturales. La tentación cultivada por doquier en las ciencias particulares —desde la biología hasta la historia de la literatura y del arte— de armarse de una «concepción del mundo» científica a través de la gramática fraseológica de una filosofía contaminada ejerce una fuerza paralizante, al igual que el «espíritu activo» de los jóvenes que se dedican a la literatura.

Pero de la misma manera que el temor reverencial del hombre religioso deja a éste en silencio ante su misterio último, de la misma manera que el verdadero artista sólo vive para su obra y detesta toda la palabrería artística, el hombre científico sólo resulta productivo cuando se deja llevar por la fuerza de una investigación genuina.

El despertar y la intensificación del contexto vital de la conciencia científica no es objeto de un examen de carácter teorético, sino *vida* que se da de manera previa y ejemplar [respecto a la actitud teorética] —no es objeto de una reglamentación práctica, sino el efecto originariamente motivado por el *ser* personal e impersonal. Sólo así se construyen el tipo de vida y el mundo de la vida propios de la ciencia. En este contexto, la ciencia se desarrolla de dos formas: [por un lado,] es una forma de vida genuina y fundamental (es decir, responde al tipo de investigador que vive absolutamente entregado al tema y a la búsqueda de explicaciones de su problemática); [por otro lado,] se convierte en un elemento habitual que, junto a otros, domina los mundos de la vida no científicos (el tipo de profesional con una formación científica de carácter práctico, para quien la ciencia conserva un significado propio e indeleble). He ahí dos formas de conciencia científica que sólo se realizan verdadera y plenamente cuando surgen de una llamada interior. «¡Hombre, sé esencial!» (Angelus Silesius). «Quien pueda entender, que entienda» (Mt 19, 12).

[6] La idea de ciencia exige implícitamente un desarrollo *metodológico* de los problemas y nos plantea la tarea de una *explicación preliminar del verdadero problema* [que nos ocupa].

Esta tarea incluye un análisis que borre todas aquellas preconcepciones ingenuas y todos aquellos toscos malentendidos que constantemente distorsionan el tema [de la investigación]. De esta manera, el pensamiento conquista la dirección que determina esencialmente nuestro tratamiento del problema en cuestión; los diferentes pasos del pensamiento y las fases del análisis del problema se hacen visibles en su teleología metodológica.

[7] INTRODUCCIÓN

§ 1. Filosofía y concepción del mundo

a) La concepción del mundo como tarea inmanente de la filosofía[5]

A primera vista, el intento de comprender el sentido del tema [que estamos tratando] puede sorprender a más de uno por su trivialidad, excusándolo como un material adecuado para uno de aquellos cursos de formación general impartidos de tiempo en tiempo y que tanto agradan a los asistentes. Todos tenemos una idea más o menos clara de la filosofía, especialmente en la actualidad, en la que el hablar y el escribir sobre filosofía casi forma parte de las buenas maneras. Hoy en día, la concepción del mundo es un asunto espiritual que incumbe a cualquiera: el labriego en la Selva Negra tiene su concepción del mundo, que coincide con el contenido doctrinal de su confesión; el obrero de la fábrica tiene su concepción del mundo, cuya esencia consiste probablemente en considerar y valorar toda religión como algo pasado de moda; evidentemente, el llamado hombre culto también tiene su concepción del mundo; los partidos políticos tienen su concepción del mundo. Actualmente se habla del antagonismo existente entre la concepción del mundo anglo-americana y la alemana.

Ahora bien, cuando uno se esfuerza por desarrollar una

concepción del mundo más elevada, autónoma y propia, cuando uno cultiva un pensamiento libre de dogmas religiosos o de cualquier otro tipo de dogmas, entonces se puede decir que filosofa. Los filósofos ostentan el título honorífico de «grandes pensadores» en un sentido eminente. Se les considera «grandes» no sólo por la agudeza y coherencia de su pensamiento, sino todavía más por su amplitud de miras y por su profundidad. Los filósofos experimentan y escrutan el mundo con una acrecentada vitalidad interior, penetrando en su sentido último o, incluso, llegando hasta su origen; asimismo, contemplan la naturaleza como un cosmos gobernado por las leyes últimas del movimiento y [8] de la energía. De acuerdo con su vasto conocimiento de las ciencias particulares, del arte y de la literatura, de la política y de la sociedad alcanzan una comprensión última de estos mundos espirituales. Algunos [filósofos] resuelven los problemas últimos permaneciendo anclados en el dualismo de naturaleza y espíritu, otros reconducen estos dos mundos a un origen común —Dios— que, a su vez, es concebido *extra mundum* o bien es identificado con la totalidad del ser. Algunos interpretan todo aquello que es espiritual como algo natural, mecánico o energético; y, a la inversa, hay otros que interpretan toda la naturaleza en términos de espíritu.

En el marco de estas concepciones fundamentales del mundo y con ayuda de las mismas, el hombre da con las «explicaciones» e interpretaciones de su vida individual y social; se descubren el sentido y la finalidad de la existencia humana y de la actividad cultural del hombre.

Dicho de otro modo, los esfuerzos de los grandes filósofos se dirigen a algo que en cualquier sentido es último, general y universalmente válido. La lucha interna con los enigmas de la vida y del mundo busca llegar a la calma estableciendo la naturaleza última de ambas realidades. Expresado en términos objetivos: toda gran filosofía se consuma en una concepción del mundo, toda filosofía —en la que se expresan sin restricciones sus tendencias más íntimas— es metafísica.

La formulación de nuestro tema adquiere un sentido libre de equívocos; comprendemos el significado de la conjunción «y»: ésta indica algo más que una vacía yuxtaposición de filosofía y problema de la concepción del mundo. A tenor del análisis que venimos

realizando, el «y» lleva la concepción del mundo al terreno de la filosofía, poniéndola en relación con su tarea más propia —con su naturaleza. Filosofía y concepción del mundo significan en el fondo la misma cosa, sólo que la concepción del mundo expresa con mayor claridad la naturaleza y la tarea de la filosofía. *Concepción del mundo como tarea de la filosofía: es decir*, una consideración histórica de la manera en que la filosofía ha resuelto en cada caso esta tarea.

[9] b) La concepción del mundo como límite de la ciencia crítica de los valores

¿Acaso es todavía posible formular una concepción totalmente distinta, crítica y científica de nuestro tema? Si se tiene en cuenta el hecho de que la actual teoría del conocimiento (en la medida en que no se adhiere, en sintonía con Aristóteles, a un tipo de ingenuo realismo crítico) se halla bajo la decisiva influencia de Kant o de la renovación de su pensamiento, se desvanece por completo la esperanza de volver a una metafísica entendida en el sentido antiguo del término: ya no es posible hablar de un conocimiento de realidades, fuerzas y causas suprasensibles que trasciende la experiencia.

La filosofía obtiene un fundamento científico en la teoría crítica del conocimiento, sobre cuyas intuiciones básicas se construyen las restantes disciplinas filosóficas: ética, estética y filosofía de la religión. En todas estas disciplinas —y en la lógica misma— la reflexión «crítica» conduce a valores últimos y a resultados de validez absoluta que, en su conjunto, pueden ordenarse de una forma coherente y sistemática.

El sistema de valores proporciona en primera instancia los medios científicos para construir una concepción del mundo crítica y científica. Esta manera de concebir la filosofía se opone radicalmente a cualquier tipo de especulación acrítica y de monismo constructivo. Procura el fundamento científicamente elaborado desde el que puede emerger una posible concepción científica del mundo congruente con ese fundamento, una concepción del mundo que no pretende ser otra cosa que una

interpretación del sentido de la existencia humana y de la cultura humana; [a su vez,] esa interpretación se realiza teniendo en cuenta el sistema de aquellas normas absolutamente válidas que en el transcurso del desarrollo de la humanidad han ido constituyendo los valores de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello y de lo sagrado.

La filosofía permanece en el ámbito de la conciencia en la medida en que se mantiene fiel a esta epistemología crítica; a los tres tipos fundamentales de actividad [de la conciencia] —pensar, querer y sentir— les corresponden los valores lógicos, éticos y estéticos [10], que en su armonía se fusionan con el valor de lo sagrado, con el valor religioso. También aquí la filosofía culmina en una concepción del mundo, si bien en una concepción de corte crítico y científico. La formación de una concepción del mundo de esta índole depende evidentemente de la postura personal que el filósofo adopta ante la vida, el mundo y la historia. Sin embargo, esta postura obedece a los resultados de la filosofía científica, en el marco de la cual —como en cualquier ciencia— no tiene cabida la postura personal del filósofo.

La concepción del mundo no se identifica aquí con la tarea propia de la filosofía científica, como si ésta pudiera entenderse en los términos de aquélla. En tanto que ciencia de los valores, la tarea de la filosofía científica es el sistema de valores; y justamente en el límite de la filosofía se halla la concepción del mundo. Sin embargo, ambas llegan a formar una cierta unidad en la personalidad del filósofo.

De esta manera hemos alcanzado una interpretación de nuestro tema significativamente más valiosa y superior a la primera. Esta interpretación señala que la concepción del mundo es el límite de la filosofía científica, o que la filosofía científica —es decir, la ciencia crítica de los valores— es el fundamento necesario de una concepción del mundo crítica y científica.

La *comparación* de ambas concepciones de nuestro tema y el examen de sus expresiones históricas nos permiten ver que el problema de la concepción del mundo está de alguna manera conectado con la filosofía: *en el primer caso*, la concepción del mundo se ha definido como la *tarea inmanente* de la filosofía, es decir, la filosofía se *identifica* en última instancia con las enseñanzas de una concepción del mundo; *en el otro caso*, la concepción del

mundo es el *límite* de la filosofía. La filosofía como ciencia crítica *no* se *identifica* con una teoría de la concepción del mundo.

[11] c) La paradoja del problema de la concepción del mundo. Incompatibilidad entre filosofía y concepción del mundo

La decisión *crítica* entre las dos concepciones de nuestro tema se impone prácticamente por sí misma. Sin entrar ahora en mayores detalles, resulta evidente que la moderna conciencia crítica optará por el segundo planteamiento científico del problema y, como muestran las más influyentes escuelas filosóficas contemporáneas, ya ha optado por ese planteamiento.

Esta explicación preliminar de las posibles formas de concebir nuestro tema nos deja a las puertas del problema que en realidad deseamos analizar. Ahora bien, la precisión y la integridad del método exigen que primero consideremos una cuestión formal, a saber, si con las dos formulaciones del problema que hemos comentado se agotan efectivamente todas las posibles interpretaciones de nuestro tema.

La historia de la filosofía muestra en sus múltiples formas de manifestación que la filosofía siempre guarda algún tipo de relación con la cuestión de la concepción del mundo. Las diferencias y, por tanto, las posibles interpretaciones del tema se producen sólo en función de cómo están conectadas entre sí. Esto significa que, más allá de las diferencias concretas, la filosofía y la concepción del mundo pueden ser o bien idénticas o bien no idénticas, *pero* [en cualquier caso] *existe una conexión*.

Por último, todavía queda la simple posibilidad de que entre ambas no exista ninguna conexión. De ser así, la concepción del mundo sería frente a la filosofía una estructura completamente heterogénea. Esta separación radical contradiría todas las concepciones de la filosofía existentes hasta la fecha; de hecho, esta separación exigiría descubrir un concepto de filosofía totalmente nuevo, un concepto que desvincularía a la filosofía de todas las preguntas últimas de la humanidad. La filosofía renunciaría así a

sus privilegios más arraigados, renunciaría a su real y suprema misión. ¿Qué valor tendría la filosofía si se viera privada de esta misión?

[12] Si tenemos presente las interpretaciones de las que hemos hablado previamente, la filosofía ya no podría ser considerada en rigor como una ciencia, ya que también la filosofía científica —en cuanto ciencia crítica de los valores basada en los actos fundamentales de la conciencia y de sus normas— muestra en su sistema una tendencia última y necesaria hacia una concepción del mundo.

Estamos, pues, hablando de una paradoja que en apariencia posee una justificación formal y metodológica, pero que también goza del discutible privilegio de conducir a la catástrofe toda la filosofía (realizada hasta el momento). Sin embargo, la paradoja es nuestro verdadero problema. De esta forma, las dos concepciones del tema mencionadas al principio se ponen radicalmente en duda. Nos hallamos ante un tema que realmente encierra un problema.

La expresión «problema de la concepción del mundo» adquiere ahora un sentido nuevo. Si se ha de demostrar que la formación de una concepción del mundo no pertenece de ningún modo —ni siquiera como tarea límite— a la filosofía, que ella misma constituye un fenómeno extraño a la filosofía, esta demostración debe evidenciar la radical alteridad de la «concepción del mundo» (es decir, de la *concepción del mundo en general y en cuanto tal* —y no esta o aquella constitución determinada). *La esencia de la concepción del mundo deviene un problema*, en el sentido de que su interpretación se realiza a partir de un horizonte de sentido más amplio.

El carácter genuinamente no-filosófico de la concepción del mundo puede emerger sólo si se contrapone a la filosofía, y no únicamente eso, sino sólo a través de las herramientas metodológicas de la filosofía misma. La concepción del mundo se convierte en el *problema de la filosofía* en un sentido completamente nuevo. Pero el núcleo del problema reside en la filosofía misma; de hecho, ella misma es el problema. La pregunta cardinal concierne a la naturaleza y al concepto de la filosofía. No obstante, el tema ya se ha formulado en los siguientes términos: «*la idea* de la filosofía…», con mayor precisión: «la idea de la filosofía como

ciencia originaria».

[13] PRIMERA PARTE
LA IDEA DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ORIGINARIA

CAPÍTULO PRIMERO

La búsqueda de un procedimiento metodológico

§ 2. La idea de la ciencia originaria

a) Idea como determinación determinada

En el lenguaje filosófico, el término «idea» tiene diversos significados, que varían y divergen notablemente en función del sistema y del «punto de vista» que se adopta; pero desde la óptica de la historia evolutiva del concepto se puede mostrar, forzando un poco las cosas, que existe un cierto contenido (común) que, pese a su imprecisión, se mantiene constante.

En el uso prefilosófico, la palabra «idea» puede significar algo así como: representación oscura, presentimiento nebuloso, un pensamiento que todavía no se ha expresado con claridad; con respecto a los objetos mentados en la idea no se dispone de ninguna certeza, de ningún saber fundado y unívoco de su contenido sustantivo[6].

El término «idea» tiene un significado señalado en la *Crítica de la razón pura* de Kant, un significado del que a continuación retomaremos algunos de sus elementos conceptuales.

El concepto «idea» encierra en sí cierto momento *negativo*. Según su naturaleza, hay algo que la idea no ofrece, hay algo que no da, a saber: no da su objeto en plena adecuación, en la completa determinación de sus [14] elementos esenciales. En la idea pueden darse momentos singulares y característicos de su objeto; en cambio, hay otros momentos completamente determinados que

tienen que darse necesariamente en la idea.

Se podría decir que la idea da su objeto en cada caso sólo en una cierta iluminación aforística; dependiendo de la naturaleza de los métodos cognitivos a disposición y de otras condiciones de aprehensión, en la idea pueden darse eventualmente características accidentales del objeto. No obstante, siempre queda abierta la posibilidad de que aparezcan nuevas características, de que nuevas características se sumen a las ya existentes y las modifiquen.

A pesar de que la idea no proporciona la determinación última y definitiva de su objeto, dice y ofrece esencialmente mucho más que cualquier presuposición y representación borrosa. La posibilidad de que se presenten y añadan nuevos elementos esenciales no es una vacía posibilidad lógico-formal, es decir, una posibilidad accidental y arbitraria en lo que atañe al contenido. Se trata de una posibilidad determinada y de corte esencialmente legal. Lo que es determinable de modo definitivo es la idea misma y no su objeto: la idea misma no deja en su sentido nada abierto, es una determinación definitivamente determinable. La posibilidad de llevar a cabo esta determinación, consumada en la idea adquirida, permite pasar de la necesaria indeterminación de la idea del objeto (una indeterminación que ninguna determinación puede superar por completo) a una indeterminación determinada. (Determinación determinable de la idea —indeterminación determinada del objeto de la idea). El objeto permanece siempre indeterminado, pero esta misma indeterminación es una indeterminación determinada, determinada en función de las formas y de las posibilidades esencialmente metodológicas de una determinación que en sí misma es irrealizable. Esto constituye el núcleo del contenido estructural de la idea como tal.

Así, la determinación determinable de la idea implica un conjunto de motivaciones que conforman una unidad de sentido delimitada sin ambigüedades y que regula nomológicamente la determinabilidad de la idea de un objeto que nunca está plenamente determinado. El [15] grado de universalidad y el tipo de motivaciones puestos en cuestión dependen del ‹carácter del contenido› (en Natorp, el ámbito) del objeto de la idea, dependen de su esencia regional.

b) La circularidad de la idea de la ciencia originaria

Nuestro problema gira en torno a «la idea de la filosofía entendida como ciencia originaria». ¿Cómo obtenemos los momentos esenciales y determinables de la determinación de esta idea y, con ello, la determinación de la indeterminación del objeto? ¿A través de qué procedimiento metodológico se pueden hallar esos momentos? ¿Cómo se ha de determinar lo determinable mismo?

Esta pregunta nos coloca ante una grave dificultad inherente al problema mismo que debe ser analizada con detenimiento. Asimismo, la idea de la filosofía como ciencia originaria, en la medida en que precisamente debe hacer visible el origen y la ramificación del *ámbito* de problemas de esta ciencia, puede ser descubierta y determinada científicamente. Esa misma idea de filosofía debe mostrarse científicamente; y, en tanto que ciencia originaria, sólo puede hacerlo por medio de un método que, a su vez, sea científico y originario.

La idea de la filosofía tiene que responder en cierto modo a criterios científicos para poder determinarla en sí misma. Pero quizás baste familiarizarse con los rasgos principales del método de la ciencia originaria para lograr una determinación del objeto y de su idea. De todas formas, existe la posibilidad de abrirse paso en una nueva concepción del objeto a partir de elementos del método genuino.

Observando la problemática desde un nivel superior, vemos que con ayuda del método podemos alcanzar (en cierto modo directamente) el objeto de la ciencia en cuestión. Esta posibilidad tiene sus fundamentos últimos en el sentido de todo conocimiento en general. El conocimiento mismo constituye una parte esencial y originaria de todo método en general y, por eso, se acreditará en [16] un sentido ejemplar ahí donde encontramos las oposiciones más profundas y las diferencias más radicales (tanto en el terreno del conocimiento del objeto como en el de los objetos del conocimiento).

Por esta razón, una vez se ha obtenido un punto de partida genuino para el auténtico método filosófico, este último manifiesta su capacidad de desvelar creativamente, por así decirlo, nuevas esferas de problemas.

Ahora bien, el sentido de cada método científico genuino

arranca inicialmente de la naturaleza del objeto de la ciencia en cuestión; en nuestro caso, pues, de la idea de la filosofía. El método científico originario no se puede deducir a partir de una ciencia derivada, de una ciencia que en sí misma no sea originaria. Un intento de estas características debería conducir a un evidente contrasentido.

Por su naturaleza, los orígenes últimos se pueden concebir sólo desde sí mismos y en sí mismos. Hay que tomar seriamente en consideración el círculo que anida en la idea misma de ciencia originaria. No hay posibilidad de escapar a este círculo, a menos que no se quiera caer víctima de la astucia de la razón (es decir, de un contrasentido oculto) y, desde el principio, convertir el problema en una ilusión.

La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos, el tirarse uno mismo del propio cabello (el problema del espíritu que encontramos en Münchhausen) para salir del pozo (de la vida natural), no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es la expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método. Este método debe ayudarnos a *superar* esta circularidad aparentemente insalvable, de manera que nos permita comprender esta circularidad como necesaria e inherente a la esencia de la filosofía.

La anterior clarificación de la naturaleza de la «idea», que en realidad todavía no satisface las estrictas exigencias metodológicas, ya presupone una serie de consideraciones que tienen su origen en la idea misma de ciencia originaria que todavía resta por determinar. Sin embargo, el hecho de que en la tarea de determinar la idea de la filosofía reconozcamos [17] la circularidad no aporta (prácticamente) nada al desarrollo metodológico de la investigación. Por el momento, no disponemos de ningún medio para romper metodológicamente con esta persistente circularidad. La búsqueda de la idea de la filosofía presupone que, de algún modo, ya estamos familiarizados con esta idea como algo que está a nuestra disposición.

§ 3. *La solución propuesta por la historia de la*

Se sugiere *una* solución: todo lo espiritual tiene su génesis, su historia. Las ciencias particulares se desarrollan a partir de inicios imperfectos, metodológicamente inseguros y torpes hasta alcanzar un alto grado de pureza en el planteamiento genuino de los problemas y de su resolución. En los estadios primitivos [de las ciencias] ya se anuncian con frecuencia intuiciones genuinas, aunque mayoritariamente disfrazadas con un manto barroco. La orientación esencialmente histórica de la filosofía contemporánea es otro hecho que habla a favor de esta propuesta de solución. Esto ha de entenderse no sólo en el sentido de que el trabajo de algunos filósofos se limita a la historia de la filosofía, sino sobre todo en la medida en que o bien Kant o bien Aristóteles marcan el rumbo de la investigación filosófica.

A diferencia de toda la filosofía practicada hasta la fecha, en la que la concepción del mundo siempre constituyó una tarea última y fundamental o marcó una tendencia, nuestro enfoque del problema intenta mostrar que la concepción del mundo representa un fenómeno extraño a la filosofía. Ahora bien, esto no excluye que toda la filosofía practicada hasta la fecha —con independencia de su estrecha vinculación con el problema de la concepción del mundo— haya alcanzado en el transcurso de su rica y amplia historia conocimientos auténticamente filosóficos o que incluso haya determinado elementos genuinos de su propia naturaleza. Nuestro enfoque del problema, si se comprende que brota de la esencia del espíritu, no pretende condenar toda la historia de la filosofía como un gran error (del espíritu), ni excluir de raíz la [18] posibilidad de que en su evolución haya aportado elementos genuinos a la idea de una filosofía entendida como ciencia originaria. Es más, la reflexión sobre la historia de la filosofía encontrará que no son raros los intentos de elevar la filosofía al rango de una ciencia genuina.

En general, se puede mostrar que la filosofía siempre estableció en el curso de su historia una determinada relación con la idea de ciencia; en una ocasión, en los inicios, se identificó con la ciencia sin más; entonces, en calidad de πρώτη φιλοσοφία, se convirtió en

la ciencia fundamental. En la época de la cultura helenística, época marcada por una orientación esencialmente práctica y enriquecida por la confluencia de diferentes formas de vida procedentes de otros países, toda la ciencia en general —así como también el conocimiento filosófico— entra al servicio de la vida inmediata y se transforma en el arte de su correcta regulación. Con la creciente hegemonía de la esfera moral, especialmente la hegemonía de la esfera religiosa, y con el extraordinario poder espiritual que va cobrando el cristianismo emergente, la ciencia pasa a ocupar un lugar secundario, aunque no deja de encarnar una forma de expresión típica del sistema de vida medieval. La época de la escolástica tardía intensifica formidablemente la conciencia científica, pero al mismo tiempo esa conciencia está dominada por la fuerza y la plenitud de las investigaciones que se llevan a cabo en el terreno del mundo de la vida religiosa. Las tendencias y los motivos originarios de ambos mundos de la vida aumentan y convergen en la mística. De ahí que la mística adquiera el carácter de la libre corriente de la vida de la conciencia. Los dos mundos de la vida se bifurcan en este discurrir sin impedimentos de las motivaciones originarias. Con Descartes comienza la radical autorreflexión del conocimiento sobre sí mismo; con Lutero, la conciencia religiosa conquista una nueva posición. Bajo la influencia de los griegos transmitida por el Renacimiento, la idea de filosofía toma cuerpo en los planteamientos de Galileo, unos planteamientos que marcaron una época y dieron pie a la constitución de [19] la ciencia matemática de la naturaleza. La filosofía misma demuestra sus proposiciones *more geometrico*. Y una vez más el saber sube otro peldaño: entra en escena la actitud crítica de Kant, cuya teoría del conocimiento pretende ser no sólo ciencia, sino teoría científica de la teoría. Un viraje análogo hacia la filosofía entendida como ciencia se produjo de nuevo en el siglo XIX, coincidiendo con la renovación del kantismo emprendida por la Escuela de Marburgo y por la escuela de la filosofía de los valores.

Sin embargo, esta clara conciencia del problema que rodea el estatuto científico de la filosofía no se alcanza primero en estos estadios tardíos del desarrollo de la filosofía —estadios preparados a través de una rica historia—, sino que ya está presente en los albores de la filosofía, en el primer período clásico de la filosofía, en

la época de Platón. El intento de constituir la filosofía en términos de ciencia genuina se comprende a sí mismo como una ruptura radical con respecto a toda la filosofía anterior: Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι Παισὶν ώς οὖσιν ἡμῖν[7]. «Me parece que cada uno de ellos [los antiguos filósofos del ser] nos narra un cuento, como si fuésemos niños». Platón está pensando en los filósofos de la naturaleza, quienes asumen diversas formas del ser: lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, el amor y el odio. Una filosofía como ésta tuvo que instalarse en el escepticismo y en el relativismo, tal como los encarna la sofística, cuya doctrina se resume en la proposición: el hombre —es decir, el hombre considerado desde la óptica de su percepción sensible— es la medida de todas las cosas. Por esta razón el conocimiento es imposible. Sólo existe *opinión* (δόξα) que cambia en función del momento y de las circunstancias. La contundencia con la que se niega toda posibilidad de hallar un fundamento válido de la verdad, la entrega de todo conocimiento al arbitrio y al azar de la mera opinión, desató una de las oposiciones más crudas, que se consumó en los logros filosóficos de Sócrates y, sobre todo, de Platón. [20] Platón busca τὴν ἀσφάλειαν τοῦ λόγου, el elemento estable del espíritu; la dialéctica se remonta a los «orígenes» últimos de toda presuposición y de toda proposición formulada tanto en el ámbito de las ciencias como también en el ámbito del habla de la vida cotidiana: ἡ διαλεκτικ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται [el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo]. La dialéctica es συμπεριαγωγὴ τέχνη τῆς ψυχῆς[8], el método científico de la «inversión de la conciencia», el método de exposición de las ideas válidas que muestra el fundamento último y el significado originario de las palabras.

Incluso el intento más tosco de identificar los principales rasgos de la filosofía en una de sus épocas más significativas y reconocidas topa con un amplio conjunto de problemas que destacan por su dificultad y hondo calado. Una inmersión imparcial en la filosofía platónica debe conducirnos de alguna manera a la idea de la filosofía; al menos, así lo pretende esta «solución propuesta por la

historia [de la filosofía]».

Ahora bien, ¿son estos problemas verdaderamente filosóficos? ¿A qué criterio responde la elección de esta época en particular? Y en el marco de esta época, ¿por qué se toma partido por Platón y no por la sofística que él combatió? El llamamiento a la convicción común, al *consensus omnium*, no proporciona ninguna justificación científica. ¿Puede decirse que una filosofía es genuina simplemente por su factualidad histórica y por el hecho de su fama? ¿Qué significa la factualidad histórica si no se *comprende*, es decir, constituye en una conciencia histórica? ¿Cómo debe realizarse la comprensión de una filosofía histórica? Por ejemplo, el concepto de ἀνάμνησις en la filosofía platónica: ¿significa simplemente reminiscencia, o sea, reminiscencia comprendida en el contexto de la doctrina platónica de la inmortalidad del alma? Una psicología sensualista rechazaría el concepto de «reminiscencia» como mitología. Una psicología experimental tomaría en consideración unos criterios completamente diferentes a la hora de explicar el recuerdo; [21] quizás rechazaría las consideraciones platónicas [acerca de este asunto] como inicios rudimentarios pero científicamente inservibles, como resultados de una reflexión ingenua y precientífica. En cambio, la filosofía genuina, entendida como ciencia originaria, encuentra que Platón ha penetrado profundamente en la problemática de la conciencia pura con este concepto [de la reminiscencia] y de la comprensión de su naturaleza. Ahora bien, ¿qué concepción es ahora verdadera? ¿Cuál es el hecho genuino? Obviamente, la comprensión de la filosofía platónica, guiada por la idea de la filosofía genuina, sacará provecho filosófico de la historia. Pero en este caso ya se presupone la idea de la filosofía y, al menos, un fragmento de su auténtica realización. Planteamientos filosóficos auténticos, que se presentan en fórmulas primitivas, sólo pueden ser reconocidos como tales con la ayuda de una norma, de un criterio de autenticidad.

No hay en general una historia de la filosofía genuina sin una conciencia histórica que viva ella misma en una filosofía genuina. Toda historia y, en un sentido señalado, toda historia de la filosofía se *constituyen* en sí y para sí en la vida —vida que es histórica en un sentido absoluto. Sin duda, todo esto no encaja con la actitud de los historiadores de los hechos que se enorgullecen por mantenerse

fieles a la «experiencia»; unos historiadores que presumen ser los únicos científicos y que creen que ¡los hechos se pueden encontrar como las piedras a lo largo de un camino! Así, pues, la solución propuesta por la historia de la filosofía para dar con elementos esenciales de su idea apenas es deseable desde el punto de vista *metodológico* y *científico*. Estrictamente hablando, resulta ilusoria, porque sin la idea de la filosofía como ciencia originaria ni siquiera se pueden delimitar los contornos de lo que pertenece a la historia de la filosofía y de lo que pertenece a otros contextos históricos.

[22] *§ 4. La solución propuesta por la actitud científica del filósofo*

Nuestro problema es la idea de la filosofía entendida en términos de ciencia originaria; *para ser más exactos*: [nuestro problema se centra] *ante todo* en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de la filosofía como ciencia originaria.

Se podría pensar que el intento de conquistar la idea de la filosofía a partir de la historia debería verse necesariamente abocado al fracaso, dado que la copiosa variedad de sistemas y de teorías parcialmente contradictorias no puede aglutinarse en torno a un concepto común. Ante la variedad de contenidos se impone la necesidad de disponer de un criterio de selección, porque una *inducción* basada en observaciones comparativas es imposible. Ahora bien, si uno no se atiene a los sistemas (es decir, al contenido substancial de la doctrina de cada filósofo), sino que apela al carácter esencial de sus creadores (es decir, a las formas de pensamiento típicamente filosóficas), entonces tiene que emerger la unidad de la actitud filosófica como tal, más allá de la diversidad y de la multiplicidad de los contenidos. La investigación no se dirige en este caso a la individualidad histórica y humana de la personalidad del filósofo, sino al filósofo mismo en la medida que éste encarna un tipo particular de espiritualidad, precisamente la espiritualidad filosófica. En la actualidad, Simmel ha realizado este intento invirtiendo la caracterización del arte: se ha dicho que el

arte es una imagen del mundo vista a través del temperamento [de una persona]; en cambio, Simmel opina que la filosofía se puede comprender como un temperamento visto a través de una imagen del mundo, es decir, la filosofía es la expresión de una actitud y de una forma de experiencia típicas del espíritu. A la luz de esta concepción de la filosofía resulta imposible medir cualquier logro filosófico significativo de acuerdo con el concepto científico de verdad y preguntar en qué medida la doctrina en cuestión se corresponde con el objeto, [23] con el ser. Su verdadero valor reside en sí misma en tanto que formación originaria y objetiva de una conciencia humana típica. Así, pues, la «verdad» de una filosofía es independiente del contenido real y efectivo de sus proposiciones.

Prescindiendo del hecho de que también en este caso surge la misma dificultad metodológica en lo que respecta al criterio de selección de las personalidades consideradas filosóficas, este intento de establecer la idea de la filosofía a partir de la espiritualidad típica del filósofo, a partir de su genuino administrador, cae fuera del ámbito de nuestra problemática. Resulta fácil ver que el concepto de filosofía coincide aquí con el del creador de una concepción del mundo original. Si en un primer momento no se pudiera aducir ningún argumento a favor [de esta última afirmación] y si se quisiera mantener la suposición de que el filósofo científico también ha de ser tenido en cuenta, entonces habría que tomar en consideración el concepto no científico de verdad implícito en este planteamiento; un concepto que sin duda tiene un sentido en determinadas esferas de la vida, pero no en relación con la idea de la filosofía como *ciencia originaria*. La idea de la ciencia originaria no se puede extraer de una actitud científica del espíritu. Con ello no se discute que a la filosofía como ciencia originaria también le corresponda un tipo de relación peculiar y original con la vida, y esto incluso en un sentido señalado, como en el caso del correlato subjetivo de una constitución espiritual típica; pero este fenómeno tan sólo puede ser abordado con sentido sobre la base de la constitución de la *idea* de la filosofía y partiendo de las motivaciones que afloran en el despliegue vital de esa misma idea.

§ 5. La solución propuesta por la metafísica inductiva

Una vez más planteamos la pregunta: *¿cómo* obtenemos los elementos esenciales que nos permiten lograr una determinación plena de la idea de la filosofía como ciencia originaria? [24] *Como* ciencia originaria: con esto se ofrece una indicación básica —que no ha sido considerada hasta ahora— acerca de la región o del ámbito al que pertenece la filosofía con relación al tema [que venimos planteando].

De esta manera, las posibilidades de determinar la idea ya quedan esencialmente restringidas, sin necesidad de una preliminar delimitación negativa o excluyente. La filosofía no es ni arte (poesía) ni sabiduría de la vida (provisión de reglas prácticas). La posible dirección para determinar la idea ya está positivamente prefigurada. Si queremos ser precisos, hay que reconocer que la filosofía es —para ser todavía más precisos, debe ser— un problema si se aborda en términos de ciencia, a saber, si se entiende como ciencia originaria. Pero inmediatamente nos viene a la memoria la circularidad implícita en el concepto de ciencia originaria, particularmente en su fundamentación. De entrada, siempre se tiende a pensar que el concepto significa algo último o, mejor dicho, algo primordial, originario —no en un sentido temporal sino substancial—, algo primario con respecto a la fundamentación y constitución: un *principium*. En comparación con la ciencia originaria, cada ciencia particular es un no-*principium*, esto es, un *principatum*, es algo derivado y no el origen.

Tiene sentido deducir lo derivado del origen; lo contrario es un contrasentido. Pero precisamente a partir de lo derivado puedo remontarme al origen. (Porque el río fluye, puedo remontarlo hasta su fuente de nacimiento). La posibilidad de *remontarse metodológicamente hasta la* ciencia originaria a partir de las ciencias particulares es tan obvia y necesaria como absurdo es el intento de pretender derivar la ciencia originaria a partir de cualquier ciencia particular o de la ciencia en su conjunto. Es más: cada ciencia particular es como tal derivada. Por ello resulta evidente que, a partir de *cada* ciencia particular (sea ésta real o meramente

posible), existe un *camino* que conduce a su origen, a la ciencia originaria, a la filosofía.

Así, pues, si queremos resolver la cuestión de cómo nuestra problemática —la concreción de la idea de la filosofía *como* ciencia originaria— se puede validar científicamente, [25] tenemos que plantearla metodológicamente en términos de un camino que conduce de lo no originario al origen. En otras palabras, las ciencias particulares constituyen el punto de partida metodológico para solucionar nuestro problema, la esfera en la que nos instalamos. ¿Dónde hallamos en esta ciencia el motivo que permite retroceder hasta la esfera de la ciencia originaria?

Trasladémonos al terreno de una ciencia determinada, por ejemplo, la física. Ella trabaja con métodos estrictos y avanza con el ritmo firme de la ciencia genuina. Con sus leyes, busca captar el ser de la naturaleza inanimada, en particular las leyes de sus *movimientos*. El movimiento —sea éste concebido en términos mecánicos, térmicos o electrodinámicos— es el fenómeno fundamental. *Cada una de sus proposiciones se basa en la experiencia, en el conocimiento de los hechos*; y cada una de sus teorías, incluso la más general, es una teoría que se da en y para la experiencia física, que es confirmada o «refutada» por esta experiencia.

Queremos pasar de esta ciencia particular a la ciencia originaria. ¿Qué hace de la física una ciencia particular? ¿Qué elemento la *singulariza*? Por tanto, ¿qué es lo que no tiene cabida en la idea de ciencia originaria? Evidentemente, cada ciencia es conocimiento y, como tal, conocimiento de un objeto. El objeto de la física es el mundo de los cuerpos, la naturaleza material. La naturaleza «viva», la esfera de las ciencias biológicas queda excluida de su ámbito temático. No se singulariza la totalidad del objeto, sino sólo una parte o una sección del mismo. Pero la ciencia natural como un todo, todas las ciencias naturales particulares tomadas en su conjunto, también es una ciencia particular. En la ciencia natural no tiene cabida el espíritu humano, sus logros y sus obras tal como se han desarrollado en el transcurso de la historia y tal como se han objetivado en la cultura; la historia y la cultura constituyen un ámbito temático específico, el de las ciencias del espíritu.

Sin embargo, la naturaleza y el espíritu todavía no agotan los posibles ámbitos temáticos de las ciencias. Pensemos en las

matemáticas, tanto en su vertiente geométrica como [26] analítica. En contraposición a las ciencias «*concretas*» mencionadas anteriormente, llamamos a éstas ciencias «*abstractas*». Pero estas ciencias también son particulares: la geometría trata el fenómeno singular del espacio (aunque sea ideal), la teoría de las funciones elípticas o el análisis algebraico (teoría de los números irracionales e imaginarios). Todas estas disciplinas, que sin duda son «abstractas», tienen un específico ámbito de objetos que delimita la metodología de sus conocimientos. También la teología —que en cierto sentido podría ser considerada una ciencia originaria en la medida en que defiende la doctrina de que Dios es lo Absoluto— es una ciencia particular. De ello da muestras evidentes el papel que en esta ciencia juega el elemento histórico, que de alguna manera está dado implícitamente en la esencia del cristianismo. Tan sólo quisiera mencionar de pasada que ni la teología católica ni la protestante han alcanzado hasta la fecha un concepto metodológicamente claro de esta ciencia; al margen de algunas tentativas fragmentarias de la reciente teología neoprotestante, no se tiene la menor conciencia de que nos hallamos ante un problema de enorme trascendencia, un problema que sólo se podrá abordar de una manera metodológicamente rigurosa en el marco de una problemática que todavía se ha de elaborar.

Asimismo, el ámbito de estudio de cada ciencia se nos presenta como una parcela particular; cada ámbito limita con otro, ninguna ciencia es susceptible de abarcar la totalidad de los ámbitos temáticos. El motivo que lleva a la particularización de las ciencias reside en la misma limitación de sus ámbitos temáticos. Así, pues, aquí también debe residir el motivo que permite remontar de la ciencia particular a la ciencia originaria. Esta ciencia originaria no será la ciencia de un ámbito temático particular, sino de lo que es común a todas las ciencias; no será la ciencia de un ser particular sino la de un ser universal. Pero este ser universal sólo se puede alcanzar inductivamente a partir de lo particular. Su determinación depende del resultado final de las ciencias particulares, en la medida en que éstas se orientan generalmente hacia lo [27] universal. En otras palabras, esta ciencia no tendría ninguna función cognitiva propia; no sería más que una repetición y una visión de conjunto más o menos insegura e hipotética de aquello

que las ciencias particulares ya han establecido por medio de la exactitud de sus métodos; y, sobre todo, esta ciencia no se correspondería ni de lejos con la idea de una ciencia originaria, pues sería resultado y no origen; ella misma se fundaría metodológicamente a través de las ciencias particulares. Incluso el nuevo problema de la causa última del ser, aparentemente independiente y enfrentado cara a cara con las ciencias particulares, no altera este hecho, ya que el carácter metodológico de este problema invertido todavía responde al esquema de la ciencia natural. (Demostración de las conexiones históricas con la metafísica de la naturaleza de Aristóteles y de la Edad Media).

Yo no he descubierto el concepto de una ciencia como ésta siguiendo un procedimiento dialéctico-constructivo. En el marco de las influencias que en la actualidad ejercen algunas corrientes filosóficas, esta misma ciencia se tiene por una posible ciencia que se elabora bajo el nombre de *metafísica inductiva*. Esta tendencia filosófica, que también encuentra una expresión epistemológica en el realismo crítico (Külpe, Messer, Driesch), ha sido saludada recientemente con mucho entusiasmo en la teología de ambas confesiones. Una nueva demostración del radical desconocimiento que se tiene de los verdaderos problemas de la teología, la ciencia que más que ninguna otra ha caído víctima del naturalismo y del historicismo infundado del siglo XIX, porque esperaba de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu algo que nunca hubiera debido esperar de haberse comprendido correctamente a sí misma.

Lo dicho acerca de la metafísica inductiva no debe entenderse como una crítica definitiva; tan sólo pretendía poner al descubierto que, a un nivel puramente formal, la metafísica inductiva no satisface de ninguna de las maneras la idea de una ciencia originaria absoluta.

En consecuencia, el modo de retroceder desde las ciencias particulares [hasta la ciencia originaria], el motivo que perseguíamos al partir de estas ciencias, es insostenible. [28] Las ciencias son unidades, un conjunto de conocimientos cargado de contenido. Nosotros las caracterizamos como particulares con respecto a sus objetos de conocimiento. ¿Existe todavía otro modo de considerar esta cuestión? Evidentemente. En lugar de dirigirme

al objeto del conocimiento, puedo dirigirme al conocimiento del objeto. Al abordar la cuestión del conocimiento, topamos con un fenómeno que realmente incumbe a cada ciencia, que hace de cada ciencia lo que es.

[29] CAPÍTULO SEGUNDO

Crítica del método crítico-teleológico

§ 6. Conocimiento y psicología

Conocer es un proceso psíquico. Como tal se enmarca en el conjunto de las leyes de la vida psíquica y, a nivel científico, es el objeto de la ciencia de lo psíquico: de la psicología. Los hechos psíquicos, los conciba al estilo de las ciencias naturales o sujetos normativamente a otras leyes, no dejan de ser hechos. El cuadro psíquico de la vida sólo es científicamente accesible a través de la experiencia psicológica. El conocimiento es un fenómeno que incumbe necesariamente a todas las ciencias, pero considerado como algo psíquico constituye al mismo tiempo un ámbito delimitado de objetos. La naturaleza física, y en menor medida la matemática, no se puede retrotraer a la esfera psíquica o derivar de la misma. También la psicología es una ciencia especial, la *ciencia especial del espíritu* en un sentido eminente. No es —como en el caso de otras ciencias especiales, por ejemplo, la matemática— una ciencia ideal, es decir, una ciencia independiente de la experiencia y en posesión de un conocimiento de validez absoluta. Estas ciencias, en tanto que productos del espíritu, son simultáneamente objetos posibles de la ciencia empírica del espíritu, de la psicología (en un sentido señalado). Si esta última fuera la ciencia originaria que estamos buscando, debería posibilitar la «deducción» de la validez absoluta de los conocimientos matemáticos.

Sin embargo, parece absurda la pretensión de fundamentar el conocimiento absoluto en una ciencia especial que, a su vez, descansa en una forma de conocimiento experimental que carece de

validez plena. En un principio, [30] la dificultad residía [en establecer el lugar] desde *donde* se accede a la idea. Parece que hemos encontrado ese *dónde*, la esfera, pero al mismo tiempo se ha vuelto problemático el *cómo* [o el modo de acceder a esa esfera].[9]

El repaso completo de todas las ciencias particulares en tanto que ciencias puso de relieve un rasgo común y genuino: su carácter cognitivo. Ahora bien, éste es un fenómeno que no pertenece a este ámbito de objetos, es un fenómeno que no encarna la universalidad y el principio de toda objetividad, de manera que todo posible conocimiento hallara en él su fundamento *último*; más bien, el conocimiento es un fenómeno que se inscribe en un ámbito bien específico del ser, el ámbito de lo psíquico.

Pero como ya vio Kant, el concepto de lo psíquico es ambiguo. En efecto, la psicología —en tanto que ciencia empírica, en tanto que experiencia que responde esencialmente al modelo de la ciencia natural— busca las leyes del proceso psíquico de las representaciones y de su asociación. Sin embargo, lo que realmente resulta peculiar es el hecho de que lo psíquico responde a un tipo de leyes completamente diferente: cada ciencia trabaja con determinados conceptos y proposiciones de carácter universal, y con su ayuda se ordena lo dado inmediatamente. La «inmensa multiplicidad» de lo empírico se hace comprensible por medio de la delimitación conceptual y deviene homogénea cuando lo empírico se considera desde un punto de vista común. Así, según la opinión de *Rickert*, todas las ciencias de la naturaleza —entre las que también se incluye la psicología— son *generalizantes*; consideran la realidad empírica desde la perspectiva de lo universal, de sus cualidades últimas y más universales (leyes del movimiento). En cambio, las ciencias de la cultura son *individualizantes*; contemplan la realidad empírica prestando atención a su individualidad, peculiaridad y unicidad. Y, además, se reconocen como tales por la relación que establecen con un valor (cultural), un valor que en sí mismo tiene un carácter universal.

[31] *§ 7. El problema axiomático fundamental*

Todo conocimiento se basa en conceptos últimos, principios básicos

y axiomas, con independencia de la postura que adoptemos frente a específicas teorías científicas y metodológicas. Y esto vale tanto para las ciencias inductivas como para las deductivas. Sólo a través de estos axiomas se puede demostrar algo sobre los hechos y a partir de los hechos. Y únicamente a través de tales axiomas, entendidos como leyes normativas, las ciencias se convierten en ciencia. Los axiomas dan origen al conocimiento, y la ciencia que tiene como objeto de estudio estos mismos orígenes es la ciencia originaria, la filosofía. «*El problema de la filosofía es [pues] la validez de los axiomas*»[10]. Aquí sólo tomo en consideración los axiomas teoréticos (lógicos) a título meramente ilustrativo; por el momento, dejamos de lado los axiomas éticos y estéticos.

Los axiomas son normas, leyes, proposiciones, es decir, «enlaces de representaciones». Se debe demostrar su validez. Aquí aparece de nuevo la dificultad inherente a la idea de una ciencia originaria: *¿cómo se deben demostrar los axiomas?* Los axiomas no se pueden deducir a partir de otros principios todavía más universales, pues ellos mismos son por su propia naturaleza los *primeros* principios (fundamentales) a partir de los cuales resulta demostrable cualquier otro principio. Los axiomas tampoco se pueden derivar indirectamente de los hechos, puesto que los axiomas ya siempre se presuponen tanto para comprender un hecho en cuanto hecho (su subordinación a conceptos universales) como para comprender el procedimiento metodológico de la inducción.

El hecho de que nos encontremos otra vez delante de la dificultad frecuentemente comentada y característica de la tarea de fundamentar el origen y el inicio, es un signo de que nos movemos en la esfera de la ciencia originaria. En efecto, [32] parece que sin apenas darnos cuenta y tras varios intentos infructuosos, hemos pasado de las ciencias particulares a la ciencia originaria. La psicología aportó el elemento de mediación; por tanto, en ella tiene que centrarse el núcleo de la crítica. El indiscutible carácter común de todo conocimiento entendido como proceso psíquico nos condujo a una ciencia, la psicología; sin embargo, la psicología se entiende a la manera de una ciencia particular y empírica, que se puede concebir como una ciencia natural de lo psíquico análoga a la ciencia física.

El paso a un nuevo «conjunto de leyes en el ámbito de lo

psíquico» ya nos condujo al terreno de la ciencia originaria, es decir, a su rasgo distintivo (el carácter circular de la fundamentación). Así, pues, este *otro* de leyes «en el ámbito de lo psíquico» señala un verdadero problema de la ciencia originaria, es decir, señala un problema filosófico.

Ahora bien, los conceptos de lo «psíquico», la «ley» o la «norma» quedan sin aclarar. Ante este descuidado estado del material conceptual empleado resulta inicialmente incomprensible cómo lo psíquico puede ser gobernado por un doble conjunto de leyes, el de la ciencia natural y otro diferente; tampoco se puede explicar cómo lo psíquico, regulado por criterios científico-naturales, resulta accesible a otro tipo de normatividad.

En conexión con la introducción de un nuevo conjunto de leyes en el ámbito de lo psíquico, el conocimiento —entendido como un fenómeno psíquico— también se presenta bajo una nueva serie de leyes de la aprehensión. El conocimiento se considera ahora *verdadero* en la medida en que tiene validez. La consideración normativa del conocimiento destaca una clase privilegiada de conocimiento: el conocimiento verdadero se distingue por su valor particular. Este mismo valor es comprensible sólo porque el conocimiento verdadero tiene en sí mismo carácter valorativo. La verdad en sí misma es validez y, como tal, algo que tiene valor.

«La filosofía se ocupa de la validez de tales enlaces entre representaciones, los cuales, en sí mismos indemostrables, fundan toda demostración con evidencia inmediata»[11]. ¿*Cómo* [33] *debe mostrarse la evidencia inmediata de los axiomas*? ¿Cómo, es decir, a través de qué procedimiento, con qué método?

Es cierto que plantear el problema en estos términos todavía resulta poco riguroso, aunque en comparación con nuestras primeras y muy generales tentativas ya empieza a perfilarse de una forma más concreta. De entrada parece evidente una cosa, a saber, que esta problemática —que está conectada a principios y axiomas últimos presupuestos por toda ciencia particular— es realmente peculiar, es una problemática que nunca puede convertirse en objeto de una ciencia particular. Las ciencias particulares se dividen en función de la diversidad y de la especificidad de sus *conocimientos*. El objeto de la filosofía es su unidad, su sentido unitario *como conocimiento*. Las ciencias particulares desean ser

cada vez más perfectas y extenderse a campos [de conocimiento] todavía desconocidos, sus límites se hacen más fluidos y todas aspiran alcanzar el ideal de una ciencia unitaria; sin embargo, siguen siendo un conocimiento que presupone [las siguientes dos preguntas: por un lado,] la pregunta por el sentido del conocimiento en general y, [por otro lado] la pregunta acerca de la validez de los axiomas que esas mismas ciencias aplican.

¿Cómo es la filosofía capaz de mostrar esta validez? ¿Cómo, es decir, con qué método? *¿Cuál es en general el método apropiado para fundar la validez de los axiomas?* Se supone que los axiomas son un nuevo tipo de leyes en el ámbito de lo psíquico. Se trata, pues, de describir la naturaleza de dicho ámbito y de su posible conjunto de leyes.

§ 8. El método crítico-teleológico para establecer las normas

Lo psíquico remite a un conjunto de vivencias que transcurren temporalmente, unas vivencias que van emergiendo de otras según unas determinadas leyes generales. Cada hecho físico está sujeto a reglas generales de coexistencia y sucesión. El movimiento natural de la vida psíquica está gobernado por la necesidad causal. Entre otras cosas, la psicología investiga [34] el modo en que efectivamente pensamos y establece las leyes que conciernen a todo pensamiento en cuanto pensamiento, en cuanto un tipo específico de proceso psíquico. Junto a este conjunto de leyes que obedecen a la necesidad, al «tener que ser» [*Müssen*], hay otro tipo de «determinación ideal», la del «deber ser» [*Sollen*].[12] La necesidad psíquica se halla ante un precepto. Estas leyes normativas nos dicen cómo deben ser constituidos los hechos y el pensamiento para que este último pueda ser considerado universalmente válido y verdadero.

¿Qué sentido tiene observar las funciones psíquicas del ser humano desde dos conjuntos de leyes diferentes entre sí? La «misma vida psíquica» es primero objeto de la ciencia explicativa y luego es objeto de una «valoración ideal[13]» —en última instancia ella

misma es una norma de carácter más metodológico que constitutivo. La ley natural es el principio de la explicación, la norma es el principio de la valoración. Por consiguiente, los dos conjuntos de leyes no son idénticos, aunque tampoco son absolutamente diferentes entre sí.

Las leyes naturales de lo psíquico no incluyen las leyes normativas, ni deciden nada sobre las mismas. Pero tampoco excluyen el cumplimiento de una norma. «Entre el vasto número de asociaciones representativas son muy pocas las que poseen el valor de normatividad»[14]. Junto a otras normas, las normas lógicas son *determinadas formas de conectar representaciones*, que sólo se distinguen por el valor de la normatividad. «Una norma es una forma particular de movimiento psíquico que está sometida a las leyes naturales de la vida psíquica»[15]. El sistema de las normas representa una parte de las múltiples posibilidades de asociar representaciones. Ahora bien, ¿qué principio sigue la selección de las normas? «La actividad representativa exige la normatividad lógica [35] sólo cuando esta actividad debe cumplir el objetivo de ser verdadera»[16].

Mientras que las leyes naturales del proceso psíquico del pensamiento contienen enunciados sobre cómo pensamos efectiva y necesariamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza, las normas dicen cómo *debemos* pensar, dando por supuesto que la verdad es la finalidad que persigue nuestro pensamiento.

El carácter de las leyes normativas y de su validez normativa tiene que ser descubierto y establecido siguiendo un método distinto al de la ciencia natural. Su naturaleza y validez se determinan a partir de la verdad como el fin último del pensamiento. Teniendo a la vista este fin último —la validez universal— las normas se seleccionan de acuerdo con unos requerimientos preestablecidos. Las normas son necesarias teniendo en cuenta la finalidad de la *verdad*.

La selección de las normas se realiza con la mirada puesta en el fin. El método apropiado para identificar y establecer las normas es el método *teleológico*, también llamado *método crítico*. Este método no se puede comparar de ninguna manera con los métodos de las ciencias particulares, que sólo tratan de fijar y explicar los hechos. Funda un tipo de ciencia del todo nueva y fundamental. Con este

método comienza la filosofía; en nuestro caso —en el que inicialmente hemos puesto el acento en los procesos cognitivos— comienza la lógica en contraposición a la psicología: «Presuponiendo [...] que se dan percepciones, representaciones y combinaciones de éstas según las leyes de un mecanismo psicológico, la lógica misma comienza con la convicción de que con eso no basta, de que entre las conexiones de las representaciones —con independencia de cómo hayan surgido— se puede establecer una diferencia entre la verdad y la no verdad, de que en última instancia existen formas [36] a las que estas conexiones *deben* corresponder y leyes a las que *deben* obedecer»[17].

Ahora bien, ¿logra este método teleológico, con todas sus diferencias respecto al método genético (de la psicología), ir en principio más allá de la ciencia de los hechos, es decir, puede afirmar algo que vaya más allá de lo que es fáctico y vale fácticamente? ¿Es capaz de cumplir con esa exigencia? El intento de reflexionar sobre la conciencia normativa no descubrirá nada más que las formas y normas *efectivamente* existentes en el proceso psíquico del pensamiento de la conciencia individual; formas y normas que regulan y gobiernan la formación de juicios, conceptos y conclusiones. Semejantes formas y normas pueden ser inmediatamente evidentes para mi conciencia individual, pero esta evidencia inmediata suele ser un criterio bien engañoso y por ello inadecuado para fundamentar filosóficamente los axiomas; se supone que esa fundamentación, vista desde la perspectiva de la ciencia originaria, debe trascender las opiniones individuales e históricamente condicionadas.

La demostración de la validez a priori de los axiomas no puede llevarse a cabo de manera empírica. Entonces, ¿cómo se logra excluir del método filosófico todo lo individual, condicionado, histórico y accidental? ¿Cómo se llega a esta conciencia axiomática pura? ¿Cómo se puede probar la validez de los axiomas? ¿Permite la constitución misma del método filosófico fundamentar lo supraindividual?

¿Tiende el método teleológico a seguir esta dirección? En efecto, ya que pretende investigar no lo que se conoce efectivamente *hic et nunc* como forma de pensar y norma o lo que una vez se conoció de manera fáctica, sino *las* normas que *deben* ser conocidas de acuerdo

con la finalidad de un pensamiento universalmente válido. La universalidad y la necesidad del deber-ser no es *fáctica* y empírica, sino *ideal* y absoluta.

[37] Fichte, en su desarrollo del pensamiento crítico de Kant, fue el primero en reconocer en el método teleológico el método de la doctrina de la ciencia, es decir, el método de la filosofía. Fichte intentó por primera vez deducir sistemáticamente las formas de la intuición y del pensamiento, los axiomas y los principios fundamentales del entendimiento, las ideas de la razón (que Kant, en la deducción metafísica y transcendental, trató de mostrar como las condiciones de posibilidad de la conciencia cognoscente) a partir de un principio unitario y a través de un método riguroso, es decir, intentó deducir el sistema de las acciones necesarias de la razón requeridas por los fines de la razón misma. La razón puede y debe ser comprendida sólo desde sí misma; sus leyes y sus normas no se pueden deducir de algo externo a ella. El yo es una acción egológica, debe ser activo. Su fin es el deber-ser [*das Sollen*]. En el actuar se pone un límite, pero sólo para poder superarlo siempre de nuevo. El deber-ser es el fundamento del ser.

En efecto, Fichte ha elaborado el pensamiento teleológico de una manera radical y ha buscado el fin de la razón en sí misma, tal como se da a sí misma en la autocontemplación y en el autoconocimiento absolutos. Pero al mismo tiempo estaba convencido de que la multiplicidad y diversidad de las funciones cualitativamente diferentes de la razón se podría deducir a partir de este simple acto originario, mediante una deducción pura, es decir, superando continuamente los límites establecidos. Su método teleológico se transformó en una dialéctica constructiva. Fichte pasó por alto el hecho de que el método teleológico precisa de un hilo conductor objetivo y material, en el que se realiza el fin de la razón y en el que deben descubrirse las mismas acciones de la razón en su carácter universal. Este material, el contexto empírico y psíquico, facilita las determinaciones del contenido de las formas de pensamiento y de las normas, pero no *justifica* su validez. Por así decirlo, sólo es la ocasión que incita a encontrarlas; sin embargo, se *justifican* de una manera teleológica.

[38] El moderno método crítico-teleológico justifica y demuestra la validez de los axiomas a través de la utilización que se

hace de los mismos como medios necesarios para alcanzar el fin ideal de la verdad universalmente válida, y esto se hace siempre «de la mano de la experiencia». La reflexión sobre la configuración «correcta» y teleológicamente necesaria de las formas y normas de la razón tiene que relacionarse siempre con las caracterizaciones de los procesos mentales puestos al descubierto por la psicología, aunque sea en sus formas más primitivas. Sin embargo, la validez normativa de los axiomas no se puede establecer y demostrar a partir de *hechos* psíquicos *en cuanto hechos*. La psicología, entendida como ciencia empírica de la experiencia, *nunca proporciona los fundamentos de la validez axiomática*. Esta validez se funda en el «*significado teleológico*» de los axiomas mismos, «que los emplea como medios para el fin de la validez universal».

La psicología, en calidad de ciencia empírica, no es una disciplina filosófica. La filosofía extrae de ella sólo el material, que luego es procesado por un método completamente nuevo, el método teleológico. Así, por ejemplo, la filosofía toma de la psicología el significado de las funciones psíquicas del pensar, del querer y del sentir. Tomando estas funciones como hilo conductor, la filosofía investiga los tres ámbitos normativos de la verdad, de la bondad y de la belleza. Si esta división psicológica se echara abajo, «quizás también se derrumbaría la división interna de la filosofía, pero no así la certeza de las normas y de los axiomas; esta certeza no descansa sobre estos conceptos de la psicología empírica, sino que sólo aflora en la conciencia con su ayuda»[18].

En última instancia, la psicología sólo ofrece características formales; la historia, el auténtico órgano de la filosofía crítica, muestra por primera vez el modo en que se configura el contenido de los valores racionales. Las configuraciones históricas de la vida cultural suscitan la verdadera reflexión crítico-teleológica. La historia no sólo revela una multiplicidad de configuraciones, [39] sino que de esta manera se mantiene a salvo del relativismo. (¡¿La validez absoluta no es en sí misma un valor temporal?!) *El cambio constante de estas configuraciones en el proceso histórico* resguarda a la filosofía del historicismo, del anclaje en determinadas formas históricas y de la renuncia a la aprehensión de la validez absoluta. Precisamente la validez absoluta es fin ineluctable de la filosofía, y el método adecuado es el método teleológico, [es decir, el fin de la

filosofía] se concentra en la reflexión sobre el deber-ser ideal como principio del juicio valorativo de aquello que es.

§ 9. La función metodológica de la predonación material

Nuestra intención es penetrar metodológicamente en la esfera de la ciencia originaria para de este modo llegar a los elementos esenciales de la idea de la filosofía. El camino arranca de las ciencias particulares con la tarea de mostrar las formas y normas últimas del pensamiento. Mostrar significa: determinar el contenido y fundamentar la validez. Este *problema axiomático fundamental* es un índice de la ciencia originaria (circularidad). En nuestro contexto se trata de un signo que apunta en la dirección de un problema genuino.

El problema axiomático fundamental es básicamente un problema relacionado con el método. El método crítico-teleológico emergió como un nuevo tipo de método, diferente de las formas de fundamentación de cualquier ciencia empírica y particular; [este método] responde a un nuevo objetivo que no consiste en establecer hechos efectivos o demostrar empíricamente las proposiciones de la experiencia, sino que trata de mostrar lo que es anterior a toda experiencia como sus condiciones de posibilidad, que trata de fijar un *deber*-ser necesario en su validez ideal.

Ahora bien, ¿cómo decidimos si el método crítico-teleológico cumple con esa exigencia o fracasa en ella? Obviamente, sólo queda la posibilidad [40] de que el método crítico-teleológico *demuestre desde sí mismo* su adecuación o inadecuación científica originaria a través de un análisis de su propia estructura. Un fenómeno científico originario no admite otros criterios.

El análisis estructural del método crítico-teleológico tiene que considerar en primer lugar la *transformación esencial* —con mayor precisión, su *motivo último*— que el método ha sufrido en la filosofía transcendental contemporánea con respecto a la forma que asumió en el sistema del idealismo absoluto de Fichte.

Esta transformación está guiada por la convicción de la interna

imposibilidad de una deducción dialéctico-teleológica del sistema de las acciones y formas necesarias de la razón. La dialéctica, en el sentido de resolver contradicciones siempre nuevas, *es objetivamente inagotable*; es más, la producción misma de contradicciones sólo es posible a través de un oculto principio no dialéctico, que —debido a su carácter oculto y a su escasa claridad— no está en condiciones de fundar en un sentido genuino el tipo y la validez de las formas y normas deducidas. La dialéctica de antítesis y de síntesis no puede ponerse en marcha por sí misma: permanece condenada a una quietud improductiva o se desarrolla sobre la base implícita y metodológicamente arbitraria de algo que se da de manera objetiva, o al menos sobre la base de algo que se presupone.

La transformación —más por instinto, más por la influencia del ideal científico del siglo XIX que por una comprensión clara de la imposibilidad interna de una dialéctica constructiva— pretende evitar la *simple especulación en el vacío y sin referencia a los hechos*, una forma de especulación típica de toda dialéctica deductiva. El método teleológico recibe un fundamento sólido en el ámbito temático de la psicología y de la historia. Es cierto que, junto a este ‹empirismo transcendental›, la importante escuela filosófica de los «marburgueses» se mueve en una nueva dirección que desemboca en un tipo de dialéctica que la sitúa en la órbita de Hegel.

[41] Los resultados de las ciencias empíricas son en un determinado sentido presuposiciones necesarias del método teleológico. Con relación a lo dado empíricamente, es decir, con relación a los procesos mentales dados efectivamente, puedo plantear la pregunta de *cuáles* de esos procesos son necesarios teniendo en cuenta la finalidad del pensamiento. ¿Qué formas y normas particulares del pensamiento cumplen el fin ideal o son medios necesarios del cumplimiento ideal de ese fin?

Así, pues, la elección, que se halla sometida al criterio del fin ideal del pensamiento universalmente válido (y verdadero), presupone *la donación de aquello que puede ser seleccionado* y de *aquello que puede ser evaluado* teleológicamente. La fundamentación teleológica de los axiomas perdería todo su sentido *sin algo dado previamente* que pudiera ser seleccionado y, en general, evaluado.

La psicología y la historia superan esta deficiencia básica del método dialéctico recurriendo a la *función metodológica de la*

predonación material.

La consideración acerca del modo en que el método dialéctico-teleológico se transforma en método críticoteleológico ya nos aportó un *elemento de su auténtica estructura*: el establecimiento de una base material. La verdadera función de la selección, evaluación y fundamentación críticas de los axiomas se construye sobre este elemento básico del método.

Ahora resulta *decisiva* la siguiente pregunta de corte analítico y estructural: ¿qué sentido tiene este tipo de construcción, cómo se presenta este contexto de fundamentación? *¿Por qué resulta decisiva?* Se supone que el método teleológico debe servir a los propósitos de la ciencia originaria en su tarea de fundamentar los axiomas. ¿No se produce desde el principio una *deformación* fundamental *del método* cuando entran en juego elementos empíricos, elementos ajenos a la ciencia originaria? Todo depende del hecho de que la función preliminar de la donación empírica del material deje intacta la valoración teleológica como tal. ¿Va esta función más allá del propio sentido de la donación material para adentrarse [42] en el terreno de la valoración? Aparentemente no. El material se da simple y llanamente. Las valoraciones teleológicas se construyen con independencia del material, que sirve exclusivamente de soporte. Según Lotze, no hay que darse por satisfecho «con esto» (con lo que ofrece la psicología): la psicología ya no tiene nada que aportar; da previamente el material y a continuación se retira de inmediato. Su función se ha agotado. Nuevos criterios y procedimientos entran en escena. Por tanto, presuponemos que existen observaciones psicológicas acerca de los procesos mentales.

§ 10. La donación ideal como elemento central del método. Desconocimiento de la problemática de la ciencia originaria

Ahora surge la pregunta decisiva: ¿cuáles son las formas y normas necesarias que permiten al pensamiento alcanzar la validez universal y cumplir así con el fin de la verdad? Esto es el método teleológico reducido a su forma más simple. Veamos en qué consiste

la naturaleza de este método.

El pensamiento debe ser pensamiento verdadero; un pensamiento que no fuera pensamiento verdadero tendría que ser considerado no genuino, carente de valor. El fin se desea porque responde a un deber-ser. Este mismo deber-ser presupone una actitud valorativa. ¿Qué se considera como un valor? La verdad.

Las determinaciones necesarias y teleológicamente indispensables del pensamiento son aquellas que configuran el pensamiento conforme a su ideal. El fin es la validez universal del pensamiento, su verdad.

Al aplicar el método crítico-teleológico, tengo delante de mí el material predado, por ejemplo, la característica universal de los procesos psíquicos implicados en el pensamiento. Teniendo esto presente, dirijo mi atención al ideal del pensamiento. Con esto a la vista, determino a partir del material dado [43] aquellos elementos que —ordenados en función del ideal— son condiciones necesarias para la realización de ese ideal.

El núcleo de todo el método descansa en el ideal del pensamiento; con mayor precisión, en traer a la presencia la donación del ideal. La posibilidad de poner en marcha el método depende del mismo ideal normativo. Dejemos momentáneamente a un lado, sin profundizar en el análisis estructural, el acto de la valoración que pone el material dado en una relación normativa con el ideal, y dirijamos la mirada hacia la conciencia del fin que en última instancia hace posible este acto.

El método teleológico incluye en sí mismo el tener conciencia del ideal, el tener presente una determinada relación con el fin como tal. ¿*O* acaso basta con la simple convicción del valor de la verdad: quiero la verdad, y en este querer reflexiono sobre las reglas que debe cumplir mi pensamiento, sobre las formas que debo seguir para mantener la correspondencia con el fin? La experiencia muestra claramente que, para cumplir con la exigencia del pensamiento verdadero, no siempre necesito tener una conciencia expresa del ideal del pensamiento. Miles de personas piensan efectiva y correctamente sin ninguna conciencia de este ideal.

Sin embargo, el método teleológico es algo más que un simple modo del pensar actual y del pensar verdadero. Quiere ser el instrumento metodológico que lleva explícitamente a la conciencia

las normas y las formas mismas que obedece el pensamiento natural; quiere conocer el pensamiento y el conocimiento mismo. *De esta manera es necesario tener una clara conciencia del ideal del pensamiento*. La donación ideal posibilita inicialmente el establecimiento de una relación evaluadora y selectiva con el material previamente dado. ¿Cómo traigo a mi conciencia el ideal del pensamiento, es decir, el fin al que debe aspirar todo pensamiento genuino? El fin del pensamiento es la «validez universal». ¿Qué significa validez y validez universal? ¿Qué pensamiento es universalmente válido? El pensamiento *verdadero*. ¿Qué significa verdad? ¿Cuáles son [44] los momentos constitutivos que hacen de la verdad lo que es, los momentos que determinan *el* fin que debe realizar el pensamiento? Estas preguntas relativas a los elementos constitutivos y determinantes de la verdad, del ideal, es decir, del criterio de evaluación empleado en el método teleológico, son de hecho las mismas preguntas que deben ser decididas con la ayuda del método teleológico.

El análisis estructural del método crítico-teleológico muestra que este método presupone, en su sentido más propio y como condición de su propia posibilidad, justamente aquello que debe conseguir. No puede encontrar en sí mismo su propio fundamento, puesto que el ideal ya tiene que estar dado como criterio de valoración crítica de la norma para llevar a cabo la tarea implícita en el método. Supuesto, empero, que el ideal, el estándar al que responde el deber-ser, se encontrara «de alguna manera», el problema —para cuya solución se ha escogido este método— ya estaría resuelto y haría que el método resultara ilusorio. *Si el método ha de ser posible en el sentido pretendido, ya es superfluo*, y la crítica podría detenerse en este punto.

Queda claro, pues, que el método resulta imposible en sí mismo si partimos simplemente del análisis de su sentido. Se basa «de alguna manera» en el desconocimiento de la auténtica problemática de la ciencia originaria. Pero todavía no hemos examinado la cuestión con suficiente precisión. El análisis se quedó en el penúltimo estadio. Ya vimos que la puesta en marcha del método, más exactamente la implementación del mismo, incluye el *tener presente el ideal*, el fin, el deber-ser. El ideal tiene evidentemente un contenido, unas determinaciones sustantivas. Sin embargo, es un

ideal; no es un contenido real y efectivo, sino un modo del deberser. Frente a todo ser, el carácter de obligatoriedad [inherente al deber-ser] encierra el momento de la idealidad y de la validez supraempírica. Así, pues, en el concepto del método teleológico se presupone algo esencialmente más y algo esencialmente diferente: la *donación del deber-ser*, y si se tratara del deber absoluto, entonces hablaríamos de la *objetualidad originaria*. [45] ¿Cómo se da en general un deber-ser, cuál es su correlato subjetivo? Las cosas se conocen por medio de la teoría, pero ¿qué pasa con un deber-ser? Mientras no se ponga de relieve la orientación originariamente vital de la vivencia del deber-ser, de la donación y asunción del deber-ser, el núcleo del método —que en sí mismo ya resulta problemático— permanecerá oscuro. La inclusión del fenómeno del deber-ser en el método teleológico significa que este último ya no puede ser visto como una pura estructura de corte teorético. Evidentemente esto no dice nada en contra de su adecuación a los propósitos de la ciencia originaria, especialmente dado que la filosofía crítico-transcendental de Rickert sigue viendo en la teoría elementos valorativos y necesarios relacionados con el deber-ser[19]. En los casos en que sin la más mínima cautela se emplea filosóficamente el concepto de deber-ser —casos motivados por la absoluta ceguera ante el sinfín de problemas implicado en el fenómeno del deber-ser— topamos con simples habladurías acientíficas, las cuales no se ennoblecen por el hecho de que este deber-ser se convierte en la piedra angular de todo un sistema. Por otro lado, este aferramiento al deber-ser es un signo de que la problemática filosófica ha prendido con mayor fuerza que en otras ocasiones. Mientras el fenómeno y la primacía que se le concede permanezcan sin clarificar, seguirán existiendo motivos originarios a los que uno ciertamente debería seguir la pista.

Ahora bien, centrémonos en el carácter inmanente del sentido del método. Supongamos que el método estuviera clarificado hasta el punto de mostrar que —en conexión con la función preliminar de la simple donación teorética (?) del material (la donación de los fenómenos psíquico-mentales en su forma más primitiva)— existe necesariamente un nuevo tipo de vivencia del deberser, de la donación ideal. ¿Se anuncia en la vivencia del deber-ser un poder ciego («que se ha deslizado en la conciencia»), o acaso este deber-

ser se da a sí mismo como automanifestación? ¿Por qué un proceso mental debe corresponderse con el ideal? Porque de lo contrario sería un pensamiento incorrecto, inauténtico, un pensamiento [46] que no tendría ningún valor. Precisamente porque el ideal tiene un valor, porque representa en sí mismo un valor, debe ser realizado a través de mi pensamiento, es decir, lo vivo como un deber-ser. ¿Se anuncia en el valor mismo un tipo específico de vivencia del deber-ser, un valor que funda el ideal en su intrínseca validez absoluta, de manera que en la vivencia del deber-ser se constituye un valor? «También aquel que busca la verdad se somete a un deber-ser, al igual que la persona que cumple con sus obligaciones»[20].

¿Pero se me da todo valor como un deber-ser? Evidentemente no. Yo experimento las relaciones valorativas sin que intervenga el más mínimo momento del deber-ser. Por la mañana entro en mi estudio; el sol baña mis libros, etcétera; estoy alegre. Esta alegría no responde en ningún caso a un deber-ser. La «alegría» como tal no se me da en una vivencia marcada por el deberser. Debo trabajar, debo salir de paseo: dos motivaciones, dos posibles razones, que en sí mismas no forman parte de mi sentimiento de alegría, sino que lo pre-suponen. Existe, por tanto, un tipo de vivencia en el que me siento alegre, en el que se me da algo que tiene valor como tal.

Si el ideal, es decir, si la verdad como el fin que persigue el conocimiento, es un valor, éste ya no tiene necesidad de manifestarse como tal en un deber-ser. El valor es un en-sí-y-para-sí, no es un deber-ser, y menos aún un ser. El valor no *es*, sino que «vale» en un sentido intransitivo: a la hora de asumir un valor, «esto vale» para mí, para el sujeto que experimenta el valor. Sólo la formalización convierte el acto de «valorar» en un objeto. «Objeto» es una designación que conduce a equívocos: nuestro lenguaje no está a la altura de este nuevo tipo de vivencia fundamental.

El método teleológico implica indudablemente el momento de la vivencia del deber-ser. Si, tal como ha mostrado nuestra interpretación, el ideal es un valor, éste tiene que constituirse originariamente en la donación del valor; por su parte, el deber-ser se funda en esa donación. Pero esto no significa que cada deber-ser tenga que fundarse necesariamente en un valor; también un ser puede fundar un deber-ser. Cuando digo: «Algo tiene sentido», entra en juego una nueva forma [47] de constitución originaria. El

fenómeno de la «realización del significado» en el sentido restringido del término; ambos asuntos son realmente complejos.

Con cada paso que damos en el análisis, el método se va cargando de más presuposiciones. El método pretende ser científico y originario y asume en sí mismo fenómenos que de entrada son problemáticos, si bien nos plantea el importante problema de hasta qué punto y de qué manera estos fenómenos constituyen elementos primordiales de una metodología teorética y científicamente originaria. Precisamente al abordar el elemento central de la donación ideal, nos damos cuenta de que el método es todavía mucho más complejo.

§ 11. Análisis de la pretensión científica y originaria del método crítico-teleológico

a) Verdad y valor

Hasta el momento hemos seguido simplemente las huellas del significado del mismo método teleológico tal y como se nos presenta, aunque de una manera que nos ha permitido detectar una serie de conexiones y nuevos tipos de fenómenos que en general pasan desapercibidos a los defensores de ese método.

La pregunta —que ahora ya estamos en condiciones de plantearnos con ciertas garantías— de si el método teleológico alcanza *con razón* aquello que pretende, fijará el rumbo de nuestra crítica.

¿Cuál es su principal pretensión? Mientras nos manteníamos al nivel del método mismo y hacíamos uso de él, podíamos mostrar nuevos fenómenos y clarificarlos en sí mismos. *Si* el ideal (la verdad) es un valor, entonces el método también se tiene que constituir originariamente en la donación de un valor.

¿Pero *es* la verdad realmente un valor? Apenas nadie se atreverá a poner esto en duda. La verdad se caracteriza *como* valor [48], en determinados contextos se explica *como* valor. (A partir de aquí, hay que reconsiderar en profundidad el planteamiento del problema).

La esencia también puede fundar el deber-ser. Estos elementos

primitivos de la genuina problemática filosófica requieren de una investigación más amplia. Una cosa es evidente: Rickert detectó un fenómeno significativo cuando identificó el objeto del conocimiento como un deber-ser y lo deslindó de los mecanismos psíquicos: el fenómeno de la motivación, un fenómeno que encuentra su significado primario tanto en el problema del conocimiento como en otros ámbitos.

Una cosa es *declarar-algo-como-un-valor* [*Für-WertErklären*] y otra muy distinta *tomar-algo-por-un-valor* [*Wertnehmen*]. Este tomar-algo-por-un-valor se puede caracterizar como un fenómeno originario, como una constitución de la vida en y para sí; en cambio, el declarar-algo-como-un-valor se ha de ver como algo derivado, como algo fundado en la esfera teorética[21]; y ese mismo fenómeno teorético es un elemento constitutivo de la vida vivida en sí misma. Presupone levantar el velo teorético del carácter valorativo como tal. La estratificación precisa de este fenómeno no nos interesa en estos momentos.

La cuestión es: ¿se constituye la verdad como tal en tomar algo originariamente por un valor? Seguramente se dirá que no, aduciendo que la verdad es «abstracta» y que sólo algo concreto puede experimentarse como cargado de valor. Admitamos esta respuesta y fijémonos en un ejemplo de conocimiento verdadero, como el de la proposición verdadera «2 x 2 = 4» o «Napoleón I murió en la isla de Santa Elena». Algunos de ustedes [es decir, de los asistentes al curso] están lo suficientemente familiarizados con la metodología y pueden ver que en estas proposiciones como tales no interviene ningún valor. Resulta improbable que alguien caiga víctima de una confusión; sin embargo, he escogido estas dos proposiciones verdaderas de manera intencionada. Uno podría pensar que los números son «valores» y que la multiplicación misma ofrece un «valor». Las cantidades como «valores» son un problema en sí mismo que no afecta a nuestra pregunta. No se trata del contenido del acto de juzgar, sino de su verdad. ¿Se da el ser-verdadero como un valor? De ninguna manera; y tampoco [49] se da en el segundo caso del juicio histórico [acerca de la muerte de Napoleón I en la isla de Santa Elena]. Sin embargo, el contenido objetivo de este juicio tiene la

forma de un valor en el sentido de [que remite a algo] «históricamente significativo»: un nuevo fenómeno «valorativo» que no afecta al ser-verdadero como tal, si bien juega un papel metodológico en la constitución de la verdad histórica. El ser-verdadero (ἀ-λήθεια) como tal no «vale». En la alegría como alegría asumo valores, en la verdad como verdad simplemente vivo. No aprehendo el ser-verdadero en y a través de una asunción de valores. Se podrá objetar que esto es así en los dos ejemplos indicados, que precisamente *yo*, que estoy aquí delante, o cualquier otra persona no vivimos «poniendo el acento en el valor». Otras personas experimentarán las proposiciones de manera diferente. En cualquier caso, esta cuestión no se puede zanjar tan fácilmente; para ello se precisa de determinaciones y comparaciones de mayor calado. ¿Tomar algo por verdadero es tomar algo por un valor? En la asunción de un valor el «vale» *me* afecta, penetra en mí. El ser-verdadero, por así decirlo, permanece fuera, simplemente lo «constato». En la asunción de un valor no interviene nada de naturaleza teorética; tiene su propia «luz», difunde su propia claridad: «*lumen gloriae*».

Esta objeción se puede extender al conjunto de la crítica que venimos realizando del método teleológico, y —en el estado actual de nuestra problemática— todavía tiene una aparente justificación. Su refutación y radical superación, es decir, la comprensión de su fundamental nulidad y «limitación», forma parte del problema que estamos abordando. Reconocemos la validez de la objeción, pero ahora no nos preocupa, porque más tarde volverá a centrar nuestro interés.

Hay otro aspecto que todavía llama más la atención: dando por supuesto que no podemos recurrir a la ciencia y a la verdad como valores culturales —formas constituidas históricamente—, se dice: quedémonos en la esfera de los simples fenómenos. Las proposiciones son verdaderas, son válidas; se reconocen por ser válidas, y lo que reconocemos [50] o rechazamos es siempre algo que tiene la forma de un valor. Por esta razón, el valor tiene que ser «de algún modo» inherente al juicio (*el juicio como respuesta a una pregunta*). En el momento en que reconocemos la verdad, la verdad tiene que ser algo que tiene la forma de un valor.

Como se verá más tarde, lo realmente decisivo desde una

perspectiva metodológica es el modo en que se produce la representación contemplativa[22]. Pero si tomamos en serio la última objeción, que se basa esencialmente en la deducción (con la introducción repentina y simultánea de un nuevo valor como la validez), es porque de esta manera se nos abren nuevos contextos [de problemas].

b) El problema de la validez

El contenido de una proposición verdadera no existe del mismo modo que una casa, sino que es «*válido*». Realmente no se sabe qué se quiere decir con el término «validez», a pesar del importante papel que juega en la filosofía contemporánea. Nos hallamos ante un problema complejo por el hecho de que desde el principio la validez se ha puesto en relación con el fenómeno del valor. A este respecto, Rickert dice que el concepto de validez «sólo se puede utilizar científicamente […], cuando se presuponen *valores* que son válidos, […] y que, tan pronto son referidos a un sujeto, se presentan ante éste como un deber-ser incondicionado»[23].

Para desenmarañar el problema de la validez resulta decisivo mantenerlo separado del fenómeno del valor. Otra cuestión es si tiene que *presuponerse* un valor para la validez. En primer lugar, se trata de saber qué significa validez como tal, en qué tipo de vivencia se da. ¿Le corresponde algún tipo originario de correlato subjetivo, o se trata de un fenómeno fundado, extremadamente fundado? El reconocer y el rechazar, el asentir o el disentir [51] se podrían considerar como correlatos subjetivos de la validez y del juicio válido. Pero, de entrada, estos dos pares de formas de comportamiento (posicionamiento) no deben ponerse a la misma altura. Puedo reconocer algo y al mismo tiempo desaprobarlo. No se puede demostrar que el «sí» o el «no» de cada juicio sea un correlato genuino de la validez. ¡En última instancia, la validez es un fenómeno objetivamente constituido que presupone tanto la intersubjetividad como también la conciencia histórica en general! Tomar-algo-por-válido, tomar-algo-por-verdadero no es un tomar-posición. ¿Se funda la vivencia de la validez en la asunción-de-un-valor? ¿O funda la vivencia misma la determinación-de-un-valor?

¿Es esta determinación-de-un-valor constitutiva para el

conocimiento, o se anuncia la validez como un fenómeno libre de todo valor en un deber-ser, un deber-ser que por su parte *puede*, pero no necesita, fundar la determinación de un valor? Formulado de una manera objetiva: ¿es la validez lo primario mientras que el valor y el deber-ser son algo derivado? ¿O es el valor lo primario y la validez y el deber-ser lo derivado, de manera que —como dice Rickert— la «correlación del valor válido y del sujeto que valora» es el «punto de partida de toda filosofía»[24]? ¿Es realmente genuino el primado del valor y, en un sentido amplio, el primado de la razón *práctica*, de manera que la filosofía sea la ciencia de los valores? El método teleológico presupone que estas importantes cuestiones ya han sido resueltas de una manera afirmativa.

Una cosa resulta clara: una proposición verdadera que «es válida» no se da *como tal* en la asunción de un valor. Esto no excluye que la verdad sea un valor, es decir, que pueda ser explicada adecuadamente como un valor a partir de un amplio contexto significativo ya presupuesto. Si esto es así, entonces está justificada la convicción de que la verdad tiene un carácter valorativo, una convicción presupuesta en la función de la donación ideal entendida como un elemento esencial del método teleológico; sin embargo, la justificación misma de la convicción, es decir, la presuposición, [52] es el *resultado* de una complicada investigación de orden filosófico y científico. En otras palabras, el método teleológico aparece de nuevo como un método que arrastra una problemática que se presupone ya resuelta y como un método que debía ofrecer una solución a esa misma problemática.

Por tanto, es evidente que el método teleológico no puede ser considerado como el núcleo del método de la ciencia originaria. Esto no excluye la posibilidad de que pueda resultar significativo como *elemento* derivado en un ámbito más amplio del método filosófico.

¿Dónde nos encontramos? En el examen del método crítico-teleológico y de su adecuación científico-originaria. Dado que no disponemos de criterios seguros y genuinos de un método diferente o de cualquier otro punto de vista, sólo podremos realizar el examen a través de un análisis estructural.

De entrada se comprendió la necesidad de la función fundante de la predonación material. Se mostró que esta función es

exclusivamente preparatoria, que abre un campo que posibilita la elegibilidad del juicio. Hacia esta capacidad de elegir se dirige la principal función del método, a saber, la donación ideal y las valoraciones críticas que se fundan en esa donación. Vimos que el sentido de la donación ideal, el contenido del ideal mismo, se solapaba con aquello que inicialmente se debía obtener con ayuda del ideal. El método teleológico, visto desde el elemento central que lo hace posible, presupone la tarea que en realidad debe llevar a cabo; el método ya se hace superfluo en su primer paso significativo, con lo que la crítica alcanza su objetivo. Al ampliar el análisis, salieron a escena nuevos presupuestos y pusieron de relieve que el método teleológico está cargado de presuposiciones: los fenómenos del deber-ser, de la donación del deber-ser, del valor, de la asunción de un valor, de la pregunta de si la verdad es un valor que descansa en una valoración originaria o de si se funda en una determinación valorativa que se realiza con «posterioridad».

¿A qué se debe que el análisis estructural de la función central del método teleológico saque a la luz esta multiplicidad de problemas fundamentales? A [53] la pretensión del método de ser científico en un sentido originario; más exactamente, a la relación que establece con el auténtico problema de la ciencia originaria, el *problema axiomático*. Dado que el problema mismo —para cuya solución se recurre al método teleológico— se muestra como un verdadero problema de la ciencia originaria (a través del indicador de la circularidad), existe la posibilidad e incluso la necesidad de someter a una consideración científica todas las funciones del método teleológico, con independencia de su interna imposibilidad.

c) La relación entre predonación material y donación ideal. Ser y deber-ser

El análisis de la donación ideal nos ha conducido a cierta conclusión. Asimismo, hemos clarificado la función de la predonación material y, *sobre todo, hemos determinado su alcance*. Sólo falta examinar la función que, por así decirlo, enlaza las dos funciones ya comentadas, la función de la elección críticamente regulada de los elementos genuinos del pensamiento normativo. La especificidad de ese enlace reside en la valoración crítica del

material predado sobre la base de la donación ideal. Esta valoración, que constantemente se ajusta al ideal, selecciona del material aquellos elementos formales que constituyen un pensamiento conforme al ideal. Los momentos característicos del cumplimiento de la norma se pueden descubrir sin dificultad. *La valoración no plantea un especial problema estructural*, sobre todo cuando la donación ideal se presupone como algo ya realizado y puesto a nuestra disposición. En este caso nos hallamos ante una situación en la que la estructura de la valoración *no resulta significativa para nuestro problema*. No obstante, en sí misma todavía presenta suficientes dificultades. (Separación de valoraciones teoréticas y ateoréticas; esta separación es particularmente importante en diversos momentos de la compleja fundación de los contextos. Las diferentes modificaciones de las valoraciones según las circunstancias fenoménicas en las que se realizan).

[54] Así, pues, lo que realmente resulta problemático no es tanto la valoración misma como lo que ésta presupone como fundamentos posibles de su realización. Ahora bien, estos fundamentos presupuestos [en la valoración] son precisamente las dos funciones, examinadas anteriormente, de la donación material y de la donación ideal. ¿En qué medida se deben convertir estas funciones nuevamente en un problema? ¿Qué sentido esconde una posible valoración del material que arranca del ideal? El hecho de que el material está sometido a una norma que debe cumplir. Una norma es algo que debe-ser, un valor. El material es un ser, un ser psíquico. La norma es como tal «*norma para*»; el carácter normativo remite en sí mismo y más allá de sí mismo a algo que debe cumplirse. La norma como valor remite a un ser.

¿Cómo es posible tal remisión? ¿Cómo se pueden relacionar y comprobar el ser psíquico real y el deberser ideal? Ser y deber-ser, es decir, ser y valor, son dos mundos fundamentalmente distintos en sus estructuras básicas y están separados por un abismo. Al amparo del método crítico-teleológico, la intención básica de la filosofía de los valores se concentra en expulsar constantemente de la problemática filosófica cualquier cosa relacionada con el ser y en constituir esa problemática como ciencia pura de los valores. (Sobre

el «tercer dominio» de Rickert y su procedencia fenoménica en otro contexto, véase la interpretación del ser que ofrece Rickert.)[25] Una relación comparativa entre ente y ente es evidentemente posible, pero no entre ser y deber. Un examen comparativo de ambas esferas [la del ser y la del deberser] sólo serviría para poner de manifiesto que se trata de esferas esencialmente diferentes, es decir, sin ninguna conexión positiva.

Sin embargo, el sentido de la valoración crítico-teleológica presupone una tal conexión, de manera que el «material queda *sometido a* una» norma mientras que la norma es «norma para» un material. Esta presuposición, que es necesaria para el cumplimiento significativo del juicio valorativo, encierra una positiva relación sustantiva [55] y no tanto una relación negativa que lleva a la separación e incompatibilidad radicales [de materia y forma, de ser y deber-ser]. Pero al mismo tiempo la presuposición esconde mucho más que la idea de una relación positiva entre ser y deber-ser. *El carácter de la relación está ya determinado*. Esto significa, visto desde la perspectiva del material, que este material como tal remite a algo que va más allá de sí mismo. No se limita a suministrar la materia para después retirarse sin jugar ningún papel. Por tanto, nuestra caracterización era incompleta; aislaba la función de la donación material sin considerarla «con respecto a» la donación ideal. En un sentido objetivo, este «con respecto a» está «de alguna manera» codado en el material, se proyecta hacia el ideal, así como la norma es en sí misma «norma para algo». Todavía no se ha percibido el problema implícito en esta relación mutua entre material predado y norma, con toda la complejidad que encierra esta problemática. A los defensores del método teleológico les fascina la separación radical entre ser y valor, y no se dan cuenta de que sólo han roto teoréticamente los puentes entre ambas esferas, hallándose ahora sin recursos en uno de sus márgenes.

El material como campo predado a la elección y el ideal como norma crítica vuelven a convertirse en un problema cuando se plantea la cuestión de su posible conexión. Es más, no sólo es problemática la estructura de esta conexión, sino —como mostrará un análisis más profundo— también la naturaleza de la unidad de materia e ideal.

El estado de cosas que se presupone *a la ligera* y sin un examen

previo a la hora de efectuar la valoración crítica se caracteriza desde la óptica del ideal como «norma para» y desde la óptica del material como «sujeto a una norma», «normativo», «normado», «afectado por una norma». Para clarificar esta conexión, retomemos el análisis del material partiendo de un contexto metodológico adecuado.

A estas alturas, el análisis de la función de la predonación material ha mostrado que ésta suministra el material, [56] que prepara el terreno y el fundamento para la valoración crítica normativa. Nos limitábamos al conocimiento teorético, respetando nuestra intención de partir del complejo de las ciencias particulares. La verdad como valor absolutamente válido es la norma directiva implícita en el método mismo. En relación con este ideal normativo del conocimiento teorético, la donación material proporciona los procesos psíquicos del conocimiento; en un sentido metodológico, las condiciones necesarias para el cumplimiento genuino de la norma deben buscarse en estos procesos cognitivos. Esta orientación metodológica, encaminada a un posible descubrimiento de los momentos implicados en los procesos psíquicos de tipo cognitivo, *presupone que estos procesos están caracterizados sin ambigüedades*, al menos hasta el punto de que permiten hacer visible los momentos buscados. Así, pues, la caracterización de los fenómenos psíquicos de tipo cognitivo comprendidos en la donación material se podría determinar del modo siguiente: delimitar claramente la totalidad de los momentos que se toman en consideración en cuanto normas. Pero esto supondría que ya conocemos previamente estos momentos; si estos momentos se conocieran, toda la ulterior disposición metodológica resultaría superflua. Esos momentos no se conocen, más bien se quiere llegar a conocerlos. Por esta razón, resulta imposible avanzar ni siquiera un paso en la caracterización psicológica predada; es necesario que la predonación material ofrezca la caracterización de los fenómenos psíquicos en su totalidad. Por otro lado, no debe excluirse la posibilidad de la omisión. Podrían no darse momentos que, a la luz de la norma, serían considerados como momentos incondicionalmente necesarios. La función de la predonación material no es libre, está metodológicamente subordinada y condicionada por el sentido funcional de todo el método. En este sentido, hay que garantizar

una caracterización completa y transparente. Por eso, cuando Windelband afirma que basta con las caracterizaciones más elementales, cae en un total desconocimiento del sentido genuino del [57] método que él mismo defiende.

Ahora bien, admitamos por un momento que la psicología ofreciera una caracterización completa de los procesos cognitivos, que —por medio de una investigación exacta de los hechos cognitivos— ofreciera un fundamento sólido para la valoración crítica, de manera que se desvaneciera toda construcción y especulación en el vacío. El conocimiento psicológico de los hechos descansa en la experiencia; toda proposición se muestra a través de la experiencia, a través de la constatación exacta y de la descripción comparativa de lo dado, insertando la proposición en la regularidad normativa de unos procesos cognitivos que, a su vez, se comprueban por medio de la experiencia. Las ciencias empíricas son inductivas, conducen de un conocimiento fáctico a otro y, desde ese conocimiento, se lanzan a la búsqueda de nuevos conocimientos para establecer comparaciones de orden superior y alcanzar leyes universales. Por eso las ciencias empíricas nunca se pueden completar, no sólo en el sentido de que siempre queda abierta la posibilidad de dar con hechos nuevos hasta este momento desconocidos, sino también en el sentido de que los hechos —previamente experimentados y ordenados según leyes universales— muestran aspectos nuevos que hasta ese instante no se habían visto y que son inaccesibles a los métodos utilizados anteriormente. Las ciencias empíricas poseen un tipo de validez hipotético —*si* se asume aquello que está fundado empíricamente y si no aparece ninguna experiencia nueva que altere esta situación, *entonces* valen esta ley y aquella otra: *si* - *entonces*. Las ciencias empíricas como tales nunca se libran de este *si*, que se adhiere a ellas como una carga molesta y paralizadora; o, para no abandonar esta imagen, las ciencias empíricas tienen en sí mismas un peso, son *pesadas* como la experiencia —y a causa de esta pesadez se hunden siempre en el terreno de lo hipotético, de lo pasajero, de lo absolutamente inseguro.

Hemos visto que el sentido genuino del método teleológico requiere, para la posible puesta en marcha del mismo, de la caracterización completa de la donación material. Hay dos razones

por las que la psicología como ciencia empírica [58] no puede satisfacer esta exigencia. En tanto que ciencia empírica, nunca alcanza un contenido pleno. Y, por añadidura, aquello que se establece acerca de este contenido tiene una validez meramente hipotética o provisional que *depende* de que *no* intervengan otros casos. La donación material es necesaria para el método. Aquí entra en escena la psicología. Pero la psicología no logra rebasar la provisionalidad hipotética y la validez relativa. Se supone que esto sirve de fundamento al método de la ciencia originaria, que pretende determinar de un modo originariamente científico las condiciones del conocimiento verdadero, es decir, fundar tales condiciones; esas condiciones no sólo valen aquí y ahora, sino que valen de manera *absoluta*. ¡El fundamento de la valoración crítica oscila continuamente y con ello el edificio de la filosofía que reposa sobre ese fundamento!

Debemos sumergirnos hasta el fondo en esta labilidad del hecho y del conocimiento fáctico, del *factum*, hasta que nos resulte evidente en su donación.

Hasta ahora trabajábamos con la idea de una posible psicología entendida como una ciencia empírica rigurosa provista de un fondo de conocimientos ya existentes, unitario y obtenido metodológicamente. Pero, en realidad, este tipo de psicología no existe; antes bien, topamos con una compleja maraña de diferentes teorías psicológicas y métodos, con una plétora de observaciones particulares que se transforman tan pronto como son procesadas con la ayuda de otros métodos. Si es honesto, el método crítico se da cuenta de que está sumido en una profunda confusión, que no se supera echando mano de un conocimiento psicológico que a primera vista y para ciertos propósitos resulte plausible; un método que —sin preocuparse por su «valor» científico— filosofa a partir de ese conocimiento y esboza el sistema de los valores (ilustrándolo de la mano de «teorías psicológicas del juicio»).

[59] *§ 12. Inclusión de la esfera preteorética[26]. La esfera de los objetos de la psicología*

Ampliemos el círculo de la problemática. Hasta ahora nos hemos concentrado en la esfera teorética. Por su parte, el examen de la donación material se abordó desde la óptica de los procesos psíquicos implicados en el conocimiento.

El hecho de limitarse efectivamente a la esfera teorética obedece a múltiples razones. Por de pronto, se tiene la opinión de que los elementos normativos y formales se muestran *más fácilmente* en este ámbito [de lo teorético]. El pensamiento científico, en el que se condensa la esfera teorética, se caracteriza por su accesibilidad y objetividad. Las ciencias efectivamente existentes y operantes contienen un depósito de conocimientos teoréticos que se puede constatar con claridad.

Por este motivo, se piensa que las normas y formas obtenidas en ese ámbito científico se pueden fundamentar con total seguridad. La idea de la verdad como valor es la que con mayor fuerza ostenta el carácter de la validez universal, mientras que la concepción y la formulación del ideal ético están sometidas a fuertes oscilaciones, algo que se hace aún más evidente en el caso del ideal estético.

Asimismo, el privilegio otorgado a lo teorético reposa en la convicción de que lo teorético representa el estrato básico y fundamental que de alguna manera funda todas las esferas restantes. Esto se pone de manifiesto cuando uno habla, por ejemplo, de la «verdad» ética, artística o religiosa. Se dice que lo teorético tiñe todos los demás ámbitos valorativos, y es capaz de hacer eso en la medida en que lo teorético mismo se concibe como un valor. Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético.

[60] Si la donación material también se extiende al ámbito de procesos psíquicos desconocidos, resulta que el carácter metodológico de la psicología se hace aún más problemático, dado que la relación que estos fenómenos mantienen con la experiencia se encuentra en un estado todavía más indigente.

De este modo llegamos a la *esfera de los objetos* de la psicología sin más. ¿Qué es, en líneas generales, lo psíquico? ¿En qué medida debe tener precisamente *este ente* la propiedad de estar sometido a

una norma y de realizar un deber-ser? *¿Qué es lo psíquico?*

¿Apunta esta pregunta en la dirección de nuestro problema o nos desvía hacia el ámbito concreto de alguna teoría científica en particular? De hecho, ya no planteamos la pregunta con respecto a un ámbito específico del ser; si todo *es* psíquico o existe *por medio* de lo psíquico, resulta que el concepto de la donación material adquiere ahora una enorme relevancia. El método mismo y, sobre todo, *los* fenómenos que hemos mostrado en la compleja estructura de la donación ideal también caen en el ámbito de lo psíquico y se convierten en posibles datos en su función preliminar. Nuestra problemática se concentra, por así decirlo, en un punto: en la donación material, para ser más precisos, en la pregunta de cómo lo psíquico debe darse como una esfera total. Aquí también está incluida la pregunta de cómo deben darse los fenómenos de la donación ideal. (Tratado histórico sobre la evolución de la psicología).

¿Hasta qué punto puedo conocer la totalidad de esta esfera de una manera diferente de la que me proporciona el conocimiento empírico e hipotético-inductivo? ¿Hay otro modo de considerar lo psíquico que permita resolver los problemas de la ciencia originaria? ¿Puede lo psíquico mismo mostrar estratos objetivos que constituyan el ámbito de objetos de la ciencia originaria? Más concretamente: ¿pueden los problemas axiomáticos, las preguntas acerca de las normas últimas del conocer, del querer y del sentir mostrarse en lo psíquico mismo? ¿Me encuentro en lo psíquico mismo en la esfera originaria? ¿Se halla aquí el verdadero [61]
origen? En términos generales, ¿puede tener algo su origen en lo psíquico, dar un salto desde lo psíquico?

En el sentido psicológico, el ser de lo psíquico no está en quietud, sino expuesto a un cambio constante; es un conjunto de procesos que discurren en el tiempo y que se caracterizan precisamente por la temporalidad. Esta esfera de acontecimientos no ocupa un espacio, no se puede descomponer en procesos elementales y no consta de hechos fundamentales que puedan disolverse como si se tratara de los elementos básicos de los entes (sensaciones, representaciones). La unión de elementos alrededor de procesos más elevados está regulada por las leyes del mismo proceso psíquico, leyes que, por su parte, explican lo psíquico en su

ser así. El análisis atomizado descubre en la consideración constructiva de las leyes un movimiento contrario a la unidad de la esfera total. Esta esfera presenta la unidad de una conexión objetiva, y esa misma conexión puede establecer una relación material con los objetos que componen el ámbito de lo psíquico. El acceso a la esfera material como tal sólo se logra sumergiéndonos directamente en los hechos mismos[27]. La esfera material se ha de mantener a salvo de la contaminación de cualquier tipo de teoremas y preconcepciones no probadas y arbitrarias. La esfera material se adecua a una «descripción» que sólo exhiba los hechos. La descripción no me permite abandonar la esfera material, y si esta esfera material es la esfera originaria tanto más vinculada queda la descripción a esa esfera originaria. La descripción no tolera nada que altere o transforme los hechos. Pero ¿cómo se logra constituir algo así como una ciencia a través de una descripción que no para nunca de añadir y engarzar hechos siempre nuevos? ¿Llega la descripción como tal a un final? ¿No se queda atrás lo descrito como tal? ¿No cae otra vez fuera del contexto de la descripción? ¿Hay en general algún posible inicio para la descripción? La descripción misma es un fenómeno psíquico, forma parte de la esfera material. ¿Qué significa que una cosa describe a otra? ¿Es la descripción como tal una forma de conectar cosas entre sí? La alineación y ordenación de hechos responden quizás a este tipo de conexión.

[62] ¿Se puede hablar de una única cosa si sólo hay cosas? En este caso no habría absolutamente ninguna cosa; ni siquiera [podríamos decir que] hay *nada*, porque con la total supremacía de la esfera material no se puede dar un «hay» [*es gibt*].[28] ¿Se da el «hay»?

[63]

SEGUNDA PARTE
FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA PRETEORÉTICA ORIGINARIA

CAPÍTULO PRIMERO

Análisis de la estructura de la vivencia

§ 13. La vivencia de la pregunta, «¿Hay algo?»

En el mismo instante de plantear la pregunta «¿Hay…?» ya se da algo. *Toda* nuestra problemática ha desembocado en un punto decisivo, aunque en su aparente insignificancia no parece dar esta impresión. Todo depende del hecho de que comprendamos esta insignificancia en su sentido puro, de que rastreemos interpretativamente el sentido de esta insignificancia, de que nos aferremos a ella, sin volver a pensar más en el método teleológico, en la donación ideal y material, en el conjunto de los hechos psíquicos, en el ámbito material de las cosas y, mucho menos, en la idea de la ciencia originaria, en el método de la ciencia originaria. Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la nada de la objetividad absoluta— o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal.

a) El sujeto psíquico

Sabemos que un conjunto comprensible de problemas y cuestiones nos ha conducido a esta pregunta en apariencia insignificante. Olvidémonos, por así decirlo, de este camino, olvidémonos de nuestra procedencia *y de nosotros mismos*. Supongamos que [64] en

principio no estuviér*amos* aquí. Pues bien, en ese caso no existiría esta pregunta. Ello pone de manifiesto que en el curso de toda nuestra reflexión hemos omitido una parte importante, que de haber sido considerada a tiempo nos habría obligado a articular la problemática de una manera diferente. Todavía no hemos conquistado el conjunto total de los hechos psíquicos en su integridad. Hablábamos de procesos psíquicos en ausencia de un núcleo común que los unificara, hablábamos de procesos cognitivos en ausencia de un sujeto psíquico en el que discurren esos procesos. Nos movíamos en las perplejidades de una «psicología sin alma». Esto no significa que tengamos que perdernos en la metafísica y pensar el alma en términos de sustancia, sino que nos invita a completar [el análisis del fenómeno de] lo psíquico con la inclusión del sujeto psíquico. Sólo de esta manera se completan el objeto y el ámbito temático de la psicología, resolviéndose así las dificultades.

Un proceso psíquico como tal, aislado como hecho, no explica nada. Procesos psíquicos como las sensaciones, las percepciones o los recuerdos sólo se explican como procesos cognitivos cuando se dan en *un sujeto psíquico que* conoce. Ahora podemos establecer un puente entre los objetos psíquicos y el sujeto psíquico y reconducir el proceso cognitivo a su origen.

¿Nos aporta esta nueva forma de presentar el problema, por *así* decirlo, algo esencialmente nuevo? ¿Explica el sujeto psíquico alguna cosa? Realmente, el conjunto de los hechos psíquicos ha llegado a un punto de unidad objetiva, si bien no hemos logrado abandonar la esfera de los hechos. El problema tan sólo se ha desplazado en el conjunto de los hechos psíquicos. El conocer como proceso psíquico no se explica de ninguna manera cuando lo reconozco como un proceso que discurre en el sujeto psíquico. Una cosa está en relación con otra cosa, un hecho psíquico está conectado con otro hecho psíquico, [65] pero el contexto material del hecho psíquico mismo sigue siendo un problema. ¿Qué quiere decir que un hecho psíquico está en otro hecho psíquico, estableciendo así una conexión con algo externo? Hemos sido arrojados de una cosa a otra, que permanece muda como toda cosa.

Hemos supuesto con demasiada ligereza que encontraríamos un ancla de salvación en el descuidado sujeto psíquico. Nuevamente nos hemos dejado llevar por un obstinado hábito del pensamiento,

sin que se nos haya ocurrido plantear el sentido de una pregunta tan trivial como: «¿hay algo?». Esta pregunta se escogió deliberadamente para reducir al máximo la presencia de prejuicios en nuestras observaciones.

Hemos pasado sin descanso de una multiplicidad de problemas a otra hasta vaciar la pregunta de todo sentido y reducirla a la cuestión estéril del contexto material y de su conocimiento. Nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas: «Dios el Señor hizo brotar del suelo, [...] *en medio del jardín, el árbol de la vida* y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (*Gén* 2, 9).

b) La actitud interrogativa. Múltiples sentidos del «hay»

Simplemente queremos estar a la altura del sentido de la pregunta y comprender lo que ésta implica. Se trata de prestar oídos a los motivos que la alimentan. La pregunta es vivida. Yo vivo; yo vivo algo. Cuando nos entregamos lisa y llanamente a esta experiencia interrogativa, no reconocemos nada parecido a un pro-ceso o a un acontecer[29]. No se nos da nada psíquico ni nada físico. Pero de inmediato uno podría objetar: la vivencia es un proceso [que discurre] en mí, en mi alma, por lo tanto es algo evidentemente psíquico. Prestemos [66] más atención a esta objeción. Esta objeción no es pertinente, porque ya objetiva la vivencia antes de tomarla tal como se da. Hay que mantener la palabra «motivo» a salvo de cualquier malentendido. Entender los motivos no significa buscar las causas del devenir o las condiciones de objetivación; tampoco significa buscar cosas que expliquen la vivencia en términos de cosa y dentro de un contexto de cosas (es decir, insertándola en un contexto material). Debemos comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura.

En la actualidad, el término «vivencia» está tan desgastado y desdibujado que lo mejor sería prescindir de él, si no fuera porque resulta tan adecuado. Dado que no podemos evitarlo, lo mejor será intentar comprender su esencia.

Cuando pregunto «¿Hay algo?», me comporto como alguien que pone algo, es decir, como alguien que se interroga por algo. Dejemos ahora de lado el momento de la interrogabilidad; [fijémonos más bien en]: «Yo me comporto».

«Yo me comporto» —¿está este comportarse contenido en el sentido de la vivencia? Reproduzcamos la vivencia con toda su viveza y examinemos su sentido. No se trata todavía de una cosificación y objetivación de la vivencia, de una concepción contraria a la vivencia, si digo que ésta es algo como un «yo me comporto». Lo realmente decisivo es que en la simple contemplación no encuentro algo así como un «yo». Lo que veo es que [ese «yo»] vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo, y este «vivir dirigido hacia algo» es un «vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa», hacia algo que por sí mismo es cuestionable. ¿Qué significa «cuestionable» y «cuestionabilidad»? De entrada, nos hallamos ante un límite. ¿Qué sentido tiene la actitud interrogativa? ¿Obtengo los motivos que permiten comprender de una manera apropiada la esencia de lo «cuestionable» y de la «cuestionabilidad» si inserto el sentido pleno de esta vivencia en el ámbito de la donación? Resulta tentador interpretar la actitud interrogativa en relación con la búsqueda de una respuesta. Se podría decir que la actitud interrogativa responde a un deseo de conocer y [67] saber. Esta actitud está movida por un impulso que busca el conocimiento, y este impulso surge del θαυμάζειν, del sorprenderse y del maravillarse[30]. Si ahora quisiéramos avanzar en las interpretaciones y «explicaciones» [que se han ofrecido de este impulso], tendríamos que apartar la mirada del sentido de la vivencia; tendríamos que renunciar a la idea de mantenernos fieles a lo que se nos da. Tendríamos que aventurarnos en contextos nuevos y todavía problemáticos, poniendo necesariamente en peligro la autenticidad y pureza de los simples análisis. Mantengámonos, pues, fieles al sentido de la vivencia como tal y concentrémonos en lo que se da. También se da aquello que —aislado en sí mismo (respecto al preguntar y al carácter de la pregunta)— no puede ser comprendido de una manera definitiva, pues es propio de su sentido que no pueda ser explicado desde sí mismo.

En esta vivencia se pregunta por *algo* en relación con algo en

general. La pregunta tiene un contenido determinado: la pregunta es si «*hay*» o «*se da*» un algo. Lo que está en cuestión es el «hay», o, para ser más exactos, el «hay» está sometido a interrogación. No se pregunta si algo se mueve, si algo está en reposo, si algo se contradice, si algo actúa, si algo existe, si algo vale, si algo debe ser, sino si *se da* o *hay* algo. ¿Qué significa el «se da» o el «hay»?

Hay números, hay triángulos, hay cuadros de Rembrandt, hay submarinos. También digo que hoy sigue *habiendo* lluvia o que mañana *habrá* asado de ternera. Múltiples formas de decir «hay», y en cada caso tienen un sentido diferente, aunque siempre remitan a un idéntico momento significativo. Precisamente por su simplicidad, este «hay» —completamente vacío y carente de significados determinados— tiene un carácter profundamente enigmático. ¿Dónde encontramos el motivo significativo para el sentido del «hay»? Una vez más, un nuevo elemento de sentido remite la pregunta y su contenido (el dar-se) a algo que está más allá de sí mismo.

Se pregunta si hay *algo*. No se pregunta si hay sillas o mesas, si hay casas o árboles, si hay sonatas [68] de Mozart o poderes religiosos, sino si hay *algo en general*. ¿Qué significa «algo en general»? Algo universal; incluso se podría decir que es la cosa más universal de todas las que afectan a cada objeto posible. Lo mínimo que se puede decir de un objeto es que es algo. Me encuentro delante del objeto sin presuposiciones. Y, sin embargo, el sentido del «algo», por primitivo que parezca, se manifiesta como el desencadenante de todo un proceso de motivaciones. Esto ya queda sugerido por el hecho de que, al intentar aprehender el sentido de algo en general, echemos mano de objetos particulares con un determinado contenido concreto. Y quizás sea necesaria esta forma de echar mano de [los objetos]. En última instancia, el sentido de «algo en general» implica estar de alguna manera referido a algo concreto, siguiendo sin resolverse el problema del carácter significativo de este «estar referido a».

c) El papel del que pregunta

Antes se ha indicado que la caracterización de la simple vivencia

interrogativa, en la que entra en juego [la idea de un] «*yo me* comporto», es desacertada e inexacta, ya que en la observación inmediata nunca encuentro algo así como un «yo», sino única y exclusivamente la «vivencia de algo», el «*vivir dirigiéndose hacia algo*».

Se podrá objetar que el sentido mismo de la pregunta implica la presencia de un yo. El «se da» significa precisamente que algo se da para *mí, que pregunto*. Sumerjámonos de nuevo en la vivencia. ¿Contiene la vivencia algo así como una referencia significativa a mi yo, al que está aquí delante de la cátedra, con este nombre y con esta edad? Hagan ustedes mismos la prueba y pregúntense: ¿en la pregunta «¿Hay algo?» se esconde algún para mí: la señorita licenciada en filosofía, el señor Dr. X, el estudiante de derecho? Está claro que no. Así, pues, no sólo no se aprehende *inmediatamente* un yo, sino que al ampliar el campo de la intuición —esto es, al [69] no limitarme justamente a *mí mismo*— *se* ve que el sentido de la vivencia no guarda ninguna relación con un yo singular. Precisamente porque el sentido de la pregunta remite en general a un yo, no puede mantener ninguna relación con mi *yo*. Ambos fenómenos se implican necesariamente. *Precisamente porque el sentido de la vivencia no mantiene ninguna relación con mi yo (conmigo como siendo tal o cual), el yo y la, de alguna manera, necesaria referencia al yo quedan fuera del alcance de la simple observación.* Como se mostrará más tarde, esta afirmación no es una mera tautología.

Pero la vivencia también *es,* aunque se evite cualquier tipo de cosificación y cualquier intento de insertarla en un contexto objetivo. La vivencia tiene un *ahora*, está ahí —y de alguna manera es incluso *mi* vivencia. Yo también estoy presente en la vivencia, la vivo, forma parte de *mi* vida y, sin embargo, por su naturaleza está tan desligada de mí, tan absolutamente distante del *yo*.

Yo pregunto: ¿«hay o se da algo»? El «se da» es un «darse» para un yo —y, con todo, no soy yo para *quien* y hacia *quien* se dirige el sentido de la pregunta.

Se ha abierto todo un conjunto de problemas completamente nuevos. Problemas, es cierto, pero también cuestiones relacionadas parcialmente con la intuición inmediata, cuestiones que en sí mismas apuntan hacia nuevos contextos de significado. Por

extrañamente simple y primitiva que sea la vivencia de la pregunta, ésta mantiene una peculiar dependencia con respecto a todos sus componentes. Sin embargo, con esta vivencia se puede lograr ahora una comprensión fundamental y esencial (de la caracterización de la vivencia como a-propiación[31], como algo adherido a un significado, como algo no objetivo).

Independientemente del curso que tomen los siguientes análisis y de las preguntas que surjan a propósito de esos análisis y de su naturaleza misma, resulta crucial comprender que ahora no nos hallamos ante un conjunto de cosas y que el objeto expuesto a consideración no es un simple *acontecer existente*. La pregunta es si hay en general un objeto. La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y acabe como un proceso [que desfila delante de nosotros].[32] El «comportarse con respecto a» no es un elemento cósico al que [70] se hubiera añadido el «algo». El vivir y lo vivido como tal no se ensamblan a la manera de objetos existentes [que simplemente están ahí].

En líneas generales, el carácter no cósico de la vivencia y de cada vivencia en general se puede comprender plena e intuitivamente a partir de esta vivencia particular [de la pregunta].

§ 14. *La vivencia del mundo circundante*

Sin ánimo de simplificar la tarea de la comprensión, vamos a tomar en consideración una segunda vivencia que, de entrada, se halla en cierto contraste con la anterior [vivencia de la pregunta]. El reconocimiento de este contraste nos ayudará al mismo tiempo a avanzar en la dirección de nuestro problema.

El contenido de la primera vivencia, la vivencia interrogativa «¿Hay o se da algo?», se nos mostró al asumir la existencia de un contexto objetivo único y exclusivo (absolutización de la cosidad). Esto puede dar la impresión de que el estado actual de nuestra problemática precisa de la elección de otra vivencia con el fin de avanzar en el análisis. Las cosas no funcionan así; la posibilidad de incluir cualquier vivencia en el análisis y de tomarla como ejemplo muestra que las cosas no funcionan necesariamente de esta manera. Pero este ámbito de posibilidades de elección sólo abarca *mis*

vivencias, las vivencias que *yo* tengo y las que *yo* tuve.

Si admitimos esto, añadimos a nuestras «presuposiciones» otra todavía más elemental. [*Yo*] voy a evocar una nueva vivencia, no sólo para mí mismo, sino que les pido a todos ustedes, a cada yo-mismo singular, sentado aquí, a que hagan lo mismo. Se trata de que todos nos coloquemos en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida. Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a *su* puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de «ver *su* puesto» [71] o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.

Seguramente que ustedes dirán que esto se halla inmediatamente en la vivencia, para mí y en cierta medida también para ustedes, pues ustedes también ven este conglomerado de tablones de madera *como* cátedra. Este objeto, que todos percibimos aquí, tiene de alguna manera el significado concreto de «cátedra». La cosa cambia cuando introducimos en el aula a un labriego de la Selva Negra. ¿Ve la cátedra o ve una caja, un tablaje? El labriego ve el «puesto del profesor», ve el objeto adherido a un significado.

Supuesto que alguien viera una caja, no vería un trozo de madera, una cosa, un objeto natural. Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. [72] Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da? Así, pues, mi mirada y la del negro senegalés son fundamentalmente diferentes. Lo único que tienen en común es que en ambos casos se ve algo. *Mi* mirada es en gran medida individual. Ahora bien, si el análisis de la experiencia va encaminado a lograr resultados científicos universalmente válidos en conexión con el tratamiento de un problema, no puedo fundar bajo ningún concepto ese análisis en mi mirada individual.

Admitiendo que las vivencias fueran fundamentalmente diferentes y que sólo existieran mis vivencias, afirmo que las proposiciones universalmente válidas son posibles. Esto implica que estas proposiciones también serían válidas para la vivencia del negro senegalés. Dejemos esta afirmación momentáneamente a un lado y fijémonos otra vez en la vivencia del negro del Senegal. Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo. Sin embargo, existe la posibilidad de mostrar que la hipótesis de que el negro senegalés repentinamente trasplantado al aula —a pesar de carecer de una formación científica (aunque no carente de cultura)— viera la cátedra como algo que simplemente existe, es un contrasentido, pero no es contradictoria (es decir, que no es imposible desde el punto vista formal y *lógico*). Antes bien, el negro senegalés vería la cátedra como algo «con lo que no sabría qué hacer». El significado de la «extrañeza instrumental» y el significado de la «cátedra» son absolutamente idénticos en su esencia.

En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de

objetos a los que además [73] se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «*mundea*» [*es weltet*],[33] un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo «vale» [*es wertet*]. (El problema de la conexión entre ambos términos entra en el campo de la genealogía eidética de las motivaciones primarias y conduce a una serie de problemas de gran dificultad).

§ 15. Comparación de las estructuras de la vivencia. Proceso y apropiación

Evoquemos otra vez la vivencia del mundo circundante, mi ver de la cátedra. Considerando mi comportamiento visual hacia la cátedra que se da en el mundo circundante, ¿encuentro en el sentido puro de la vivencia algo así como un yo? En esta vivencia, en este vivir en relación con [el entorno], hay algo de mí: *mi* yo sale completamente de sí mismo y sintoniza *con* este ‹ver›, exactamente como el yo del negro senegalés en cuya vivencia resuena «algo con lo cual *él* no sabe qué hacer». *Para ser más precisos*: sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que mundea. Dondequiera y siempre que algo mundea para mí, *yo* participo de alguna manera de ese mundear. Consideremos ahora la vivencia de la pregunta. Yo no me encuentro a mí mismo en esta vivencia. El «algo en general», por cuyo «darse» se pregunta, no mundea. Aquí se ha disuelto lo mundano y concebimos toda posible cosa mundana como un algo sin más. Esta concepción y constatación del objeto como tal, vive a costa de relegar mi propio yo. Es propio del «algo en general» que *yo no* resuene en su de-terminación; este resonar, este salir de mí mismo está suspendido. El objeto, el ser objeto como tal no *me* afecta. *Yo* ya no soy el yo que de-termina. La vivencia de la determinación es sólo una forma rudimentaria [74] de la experiencia vivida; es una experiencia des-vivificadora [*Entleben*].

[34] Lo objetivo, lo conocido está, como tal, alejado, desgajado de la auténtica vivencia. Llamamos *pro-ceso* al acontecer objetivado, al acontecer como algo objetivo y conocido; este acontecer pasa simplemente delante de mi yo cognoscente y establece con ese yo una relación meramente cognoscitiva, de manera que esta depauperada referencia al yo queda reducida a una vivencia mínima. La naturaleza de la cosa y del conjunto de cosas se da sólo en el conocimiento, es decir, en el comportamiento teorético y para el yo teorético. En el comportamiento teorético me dirijo hacia algo, pero *yo* no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel elemento mundano. Permítanme contrastar una vez más un conjunto de vivencias para que no parezca que la «oposición» existe únicamente en la vivencia particular y aislada.

Pongámonos en el lugar del astrónomo que, en el campo de la astrofísica, analiza el fenómeno de la salida del sol en términos de un proceso meramente natural, mostrándose totalmente indiferente hacia lo que pasa ante sus ojos. Contrastemos ahora esta vivencia del astrónomo con la vivencia del coro de los viejos tebanos que, en la *Antígona* de Sófocles, miran al sol saliente a primera hora de la mañana después de la victoriosa defensa [de la ciudad de Tebas]:

ἀκτὶς ἀελίου, το κάλ—
λιοτον επταπύλ ω φανεν
Θήβ α των προτέρων φάος

Oh, tú, el más bello rayo del sol,
Que desde hace tanto tiempo iluminas
Las siete puertas de Tebas[35]...

[75] Este contraste sólo plantea el problema del *cómo* [o de la manera de darse] los diferentes modos de la vivencia, mas no lo resuelve[36]. (¡Desarrollar el final de esta página con mayor profundidad! Véase apéndice.)[37] Pero por el momento basta para nuestros propósitos. ¿Cómo vemos las vivencias? Dejamos para más tarde la cuestión de cómo es posible un tal ver, de qué es, de si no es también teoría (en última instancia, ese ver tiene que transformarse en ciencia). Intentemos comprender el sentido de

ambas vivencias (cuál de ellas en concreto, no tiene importancia), y veamos si en este mismo comprender, en el que nos volvemos hacia las vivencias, podemos aprehenderlas como pro-cesos, como objetos que son re-presentados y determinados. ¡Pero aquí pasa algo! En el ver de la cátedra estoy plenamente presente con mi yo; como dijimos anteriormente, mi yo resuena en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo. Sin embargo, no se trata de un proceso, sino de una *apropiación* (un no-proceso, en la vivencia interrogativa un residuo de esta apropiación[38]). La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación. No veo ni algo cósico, ni una esfera objetivada de cosas y, mucho menos, un ser físico o un ser psíquico. En la simple comprensión de la vivencia no veo nada psíquico. A-propiación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; «fuera» y «dentro» tienen aquí tan poco sentido como «físico» y «psíquico». Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así. (Con esto, el carácter de la apropiación todavía no está plenamente determinado).

Admitiendo que pudiera mostrar que mis vivencias son algo completamente diferente, que no son algo cósico, que no son entes objetivos, esta evidencia sólo tendría validez para [76] mí y mis vivencias. ¿Cómo se puede construir una ciencia partiendo de mis vivencias? La ciencia es conocimiento; el conocimiento tiene objetos, cosas. La ciencia determina y constata cosas de una manera objetiva. Una ciencia de las vivencias, pues, tendría que objetivar las vivencias, es decir, despojarlas precisamente del carácter no objetivo de la vivencia y de la apropiación.

Cuando hablo sólo de *dos* de mis vivencias, ya las he objetivado: tanto la una como la otra; ambas son algo. Me veo obligado a aislar y sacar a la luz cada vivencia que deseo tomar en consideración, debo desmenuzar y destruir el complejo de las vivencias, de manera que al final y a pesar de todos los esfuerzos me encuentro con un

puñado de cosas.

[77] CAPÍTULO SEGUNDO

El problema de las presuposiciones

§ 16. La pregunta epistemológica acerca de la realidad del mundo exterior. Posiciones del realismo crítico y del idealismo

Pero quizás se puedan superar todas estas dificultades. Admitamos, por el momento, que a partir de una esfera subjetiva e individual de vivencias podemos construir una ciencia que no trata las vivencias de manera objetiva. Con todo, hay una cosa que no se puede superar: la presuposición de las vivencias mismas. Y bajo estas mismas condiciones hay algunas vivencias que están cargadas en mayor o menor medida con otras presuposiciones. ¿Puedo presuponerlas sin más como dadas? Esto es lo que se pone en tela de juicio[39]. Evoquemos nuevamente el par de vivencias ya mencionadas en repetidas ocasiones: la vivencia de la pregunta y la vivencia de la cátedra.

En la pregunta [«¿hay algo?»] no se presupone nada. De hecho, se pregunta si en general hay algo y no si algo ya existe, acontece, valora o mundea. Hay pocas de estas vivencias, pero en cualquier caso son vivencias. La mayor parte de las vivencias, en especial toda la plétora de las vivencias del mundo circundante, está gravemente cargada de presuposiciones. ¿Existe realmente este mi mundo circundante? ¿Se acepta sin más que el mundo exterior es real y no sólo el fruto de mi representación, de mi vivencia? ¿Qué decisión cabe tomar al respecto? No puedo decantarme simplemente por una determinada concepción epistemológica. [78] ¿Quién tiene razón?

¿El realismo (crítico) o la filosofía transcendental? ¿Aristóteles o Kant? ¿Cómo se puede resolver este «candente» problema de la realidad del mundo exterior?

El problema es «candente», porque obstaculiza cada paso [que damos en la búsqueda de una solución], porque está constantemente ahí y porque apela a la conciencia crítica. Cada vivencia del mundo circundante está afectada por este problema, no sólo la existencia y la realidad de los elementos impersonales del entorno, sino particularmente los asuntos personales, los seres humanos y sus vivencias. El sentido de una ciencia universal de la vivencia depende claramente de la realidad de este último tipo de vivencias. La cuestión de la realidad de las vivencias de otros sujetos en general sólo se comprende en términos de a-propiación, y tales vivencias se manifiestan sólo a través de un proceso de a-propiación ejecutado por un yo histórico. En cambio, yo no experimento esas vivencias como apropiaciones, ya que de acuerdo con su naturaleza sólo tienen existencia para otra persona. El proceso por medio del cual paso primero de la percepción externa del cuerpo humano a los procesos internos, de ahí a las vivencias que esencialmente no tienen el carácter de la apropiación y, desde éstas, al otro yo, para pasar finalmente de la vivencia del yo al fenómeno de la apropiación, es un proceso realmente complejo. Además, no sólo se trata de la realidad de yoes aislados, sino también de la realidad de los grupos, de las comunidades, de las sociedades, de la Iglesia o del Estado. Todo esto no son meros conceptos abstractos. Las ciencias empíricas se construyen sobre la realidad del mundo exterior, tanto las ciencias históricas como las ciencias naturales.

Llegados a este punto, uno podría estar tentado de desestimar todas aquellas vivencias que en sí mismas ponen lo real como real y dedicarse a investigar las restantes. Pero con esta alternativa no se consigue gran cosa. En algún momento tengo que salir de mi yo y dar el paso a la realidad o, como mínimo, demostrar que la realidad es una ficción. Así, pues, lo mejor es hacer tabla rasa y minimizar los efectos destructivos de este problema. Sin embargo, aún queda una dificultad: el problema es un [79] problema epistemológico. También podría decirse que la pregunta acerca de la realidad del mundo exterior es *el* problema de la epistemología, de la disciplina

fundamental de la filosofía, cuya idea estamos persiguiendo. A la hora de encarar este problema, ya estamos presuponiendo la teoría del conocimiento y su modo de encarar los problemas. Para despojar a la vivencia del mundo circundante de sus presuposiciones (como la asunción de la realidad del mundo exterior) realizamos otras presuposiciones. En lo que sigue nos ceñiremos, por razones evidentes, a este mundo circundante.

Sin duda, ustedes habrán notado que en el momento que entrábamos en la esfera de las vivencias, abandonábamos la actitud crítica frente a una concepción formal del análisis de las vivencias para sumergirnos en nuestra propia esfera de vivencias. A partir de este momento desaparecía la angustia provocada por el intento de evitar cualquier tipo de «presuposiciones». Justamente en esta fase del análisis que nos conduce al corazón de la problemática no nos interesa hacer «presuposiciones». ¡Un modo peculiar de preparar la entrada en la ciencia originaria!

Así, pues, nos movemos en el terreno de la teoría del conocimiento, pero con la certeza de que —confrontados con nosotros mismos y confrontados con las exigencias del rigor del método genuino— «justificaremos» posteriormente estas presuposiciones. Reducimos la compleja y casi inabarcable problemática de la realidad del mundo exterior a dos típicos intentos de solución: Aristóteles y Kant. Por cierto, me intereso más por las expresiones modernas de esta problemática, sin perderme en detalles.

¿Quién tiene razón? ¿Aristóteles, Kant o ninguno de los dos? ¿Cuál es la nueva solución? ¿Se trata tan sólo de un compromiso?

De entrada, ambas soluciones comparten la pretensión de ser *críticas*. La actitud con la que vivo ordinariamente en mi mundo circundante —por ejemplo, en la vivencia que tengo de la cátedra— es una actitud precientífica que todavía no ha sido probada epistemológicamente. Al hombre normal y corriente, que no sabe nada de la crítica filosófica, [80] a quien el rigor de los planteamientos metodológicos provoca extrañeza, le resulta totalmente incomprensible cómo a alguien se le puede ocurrir examinar críticamente sus percepciones.

La teoría del conocimiento despierta de este sueño al poner al descubierto una serie de problemas. Para ver estos problemas, uno

debe despegarse de las vivencias inmediatas y adoptar un punto de vista crítico. En un período en el que la razón y la cultura han progresado tanto, uno tiene que ser capaz de ir más allá de sí mismo. De esta manera, uno entra en una nueva dimensión: la dimensión filosófica.

Si considero la vivencia de la cátedra desde este punto vista, resulta indiscutible que lo primero que se me da son sensaciones; *en primera instancia* son sensaciones *ópticas* o, si al mismo tiempo entro en contacto físico con la cátedra, sensaciones *táctiles. Estos datos sensoriales están dados*. Hasta aquí las dos principales posturas epistemológicas, el *realismo* crítico y el *idealismo* crítico-transcendental, recorren el mismo camino. Sin embargo, a partir de aquí siguen direcciones opuestas, planteando las preguntas epistemológicas de maneras diferentes.

El realismo crítico pregunta: ¿cómo logro dar el paso de la «esfera subjetiva» de los datos sensoriales al mundo exterior?

El idealismo crítico-transcendental plantea el problema del modo siguiente: ¿cómo llego yo, permaneciendo en la «esfera subjetiva», al conocimiento objetivo?

Ambos puntos de vista se ajustan a la ciencia de los hechos mejor fundamentada, la ciencia de la naturaleza, pero —en correspondencia con sus diferentes planteamientos epistemológicos — lo hacen de distinta manera. Concretamente, sus respectivas concepciones de la «esfera subjetiva» son diametralmente opuestas.

Como se ha dicho, el punto de partida es la existencia de datos sensoriales. Esto provoca obviamente la siguiente pregunta: ¿de dónde proceden esos datos, qué los causa? Un ciego no tiene [81]
sensaciones ópticas, un sordo carece de sensaciones acústicas. Estas sensaciones, por consiguiente, están ligadas a la existencia de órganos funcionales. La fisiología da amplia información sobre este tema, no sólo sobre los órganos individuales, sino también sobre las vías nerviosas que parten de estos órganos y sobre el sistema nervioso central. Los órganos sensoriales liberan sensaciones sólo cuando reciben un estímulo externo. Por tanto, son efectos provocados por alguna causa externa. La física suministra al respecto conocimientos adicionales de gran valor: el marrón no está realmente en la cátedra; la naturaleza de las cualidades sensoriales, de los colores, de los sonidos, etcétera, es específicamente subjetiva.

Sólo las oscilaciones de éter con diferentes longitudes de onda son objetivamente reales. Ahora bien, lo que por de pronto resulta de una importancia capital es el hecho de que existe un mundo exterior real. Los datos sensoriales son, en efecto, cualitativamente diferentes de sus estímulos objetivos, pero en ningún caso son productos puros de la subjetividad. El mundo no es simplemente mi representación, sino que existe realmente, independientemente de mí, fuera de mi subjetividad. El mundo no es sólo apariencia, sino que lo conozco. La física es una irrefutable *demonstratio ad oculos* de su existencia objetiva.

Conocer la cosa en sí: la única dificultad de esta teoría del conocimiento radica en la relación entre el sistema nervioso central (es decir, el cerebro) y el alma, entre los procesos fisiológicos y los físicos. Sin embargo, no faltan en la actualidad teorías bien fundadas encaminadas a superar esta dificultad: por una parte, los dos puntos de vista del paralelismo psíquico-físico y, por otra parte, la hipótesis que defiende una conexión causal [entre ambos procesos]. El realismo crítico sigue ganando hoy adeptos fuera del círculo de la filosofía aristotélico-escolástica. Las principales aportaciones en este campo provienen de *Külpe*.

Yo no conozco sólo la realidad de los objetos naturales, sino también la realidad de los otros seres humanos. También estos últimos se me dan inicialmente a través de sensaciones, de movimientos expresivos determinados por procesos fisiológicos que, por su parte, son ocasionados por procesos psíquicos, [82] y esta conexión psíquica la comprendo unitariamente como alma, sujeto, otro yo. Desde una perspectiva epistemológica recorro simplemente el mismo camino que va de una sensación y de una subjetividad a la realidad, sólo que en dirección opuesta.

La teoría del realismo crítico tiene la ventaja de que evita las construcciones especulativas y de que se atiene fielmente a los hechos y a los rigurosos planteamientos científicos de la física y de la fisiología. Y, sobre todo, garantiza la realidad del mundo exterior y enseña la posibilidad de conocer las cosas en sí.

También podemos clarificar la problemática del idealismo crítico partiendo igualmente de los datos sensoriales, aunque moviéndonos en otra dirección. Los datos sensoriales son datos sólo para un sujeto, para un yo; son datos sólo en la medida en que

somos *conscientes* de ellos, únicamente por ello son datos. ¿Y qué función cumplen en el conocimiento de los entes? Justamente *la* función de eliminar los datos sensoriales. Son la X de la ecuación del conocimiento que debe ser resuelta. Prestemos nuevamente atención a los hechos de las ciencias naturales, en particular a la física. La ciencia matemática de la naturaleza nació en el momento en que Galileo abandonó la pregunta acerca de las causas de la realidad y se lanzó a la búsqueda de las leyes objetivas y válidas en sí mismas de los procesos naturales, independientemente de la (mala) subjetividad. Un examen más detallado muestra que la ciencia natural, la física, no encuentra las leyes por medio de una descripción de los datos sensoriales, sino por medio de su disolución (cálculo infinitesimal) y ordenación en un conjunto de movimientos. Este tratamiento de los datos sensoriales, su inserción ordenada en procesos dinámicos, los conceptos de este mismo proceso, las indispensables herramientas de la matemática: todo esto son los logros del pensamiento, más exactamente, de su significado y de la validez intrínseca de sus formas objetivas.

[83] La objetividad del conocimiento y su validez real no se obtienen, como piensa el realismo, buscando las causas de las sensaciones. Esa misma búsqueda ya es [una actividad del] pensamiento, un pensamiento que se despliega objetivamente transformando los datos sensoriales con la ayuda de las formas lógicas, es decir, de las categorías (a las que también pertenece la causalidad). Lo que constituye el conocimiento objetivo no son mis procesos cognitivos individuales, sino todo el sistema de categorías y principios válidos en sí mismos que la teoría del conocimiento debe poner al descubierto. Objetividad y realidad son correlatos de la conciencia en general, del sujeto de conocimiento en general. Todo ser es sólo en y a través del pensamiento, y todo pensamiento es pensamiento del ser. Para el idealismo, el mundo tampoco es una mera representación; la realidad es siempre la que es sólo en cuanto somos *conscientes* de ella. Sólo hay objetos en tanto que objetos de la conciencia, y la realidad genuina y auténtica es la objetividad de las ciencias. Sólo lo que deviene objetivo en el campo del conocimiento científico es real en un sentido auténtico.

¿Cuál es la solución genuina? ¿Cuál es el punto de vista correcto? Para llegar a una decisión, se podría intentar someter a un

examen crítico todos los argumentos esgrimidos por cada una de las direcciones [que toman el realismo y el idealismo, respectivamente]. Ahora bien, un examen crítico de las opiniones y contra-opiniones no sólo rebasaría la economía de este curso, sino que los resultados que pudiéramos obtener no cumplirían ni por asomo con las expectativas que uno podría depositar en semejante examen. En principio, convertimos ambos puntos de vista en el blanco de nuestras preguntas y críticas.

La solución de la filosofía transcendental, tal como se expresa en el idealismo objetivo de la Escuela de Marburgo y tal como la hemos esbozado anteriormente, muestra una deficiencia fundamental: la limitación unilateral y absoluta del conocimiento y de su objeto, así como el hecho de restringir el concepto de realidad a la ciencia natural basada en criterios matemáticos. Sin embargo, [84] esto representa una objeción de poco peso, ya que podría darse el caso de que precisamente por esta limitación la teoría del conocimiento resolviera el problema con una profundidad y exactitud desconocidas hasta la fecha. A pesar de todo, el estrechamiento del concepto de conocimiento que se produce en la Escuela de Marburgo tiene para nosotros un significado *fundamental*.

El realismo crítico es superior por lo que respecta al alcance de su problemática. Plantea el problema del mundo exterior en general, pero lo resuelve echando mano de intuiciones ofrecidas por las ciencias reales, cuyo derecho a poner la realidad tiene que ser explicado.

Ambas puntos de vista guardan algún tipo de relación con la ciencia matemática de la naturaleza. El idealismo presupone esta ciencia como un hecho que simplemente se da y trata de conocerlo en su estructura lógica. El realismo toma la ciencia como un hecho, pero al mismo tiempo la considera un medio para la clarificación y resolución de su problema. En ambos casos nos hallamos ante un problema que pone en cuestión el conocimiento teorético. Un problema que, por añadidura, se soluciona de manera teorética.

§ 17. El primado de lo teorético: la experiencia de la cosa (objetivación) como un proceso de

¿Hay alguna forma de evitar estas dificultades y lograr una nueva solución del problema? Los datos sensoriales son el punto de partida común a ambas teorías. Precisamente el meollo de la cuestión depende de la explicación que se ofrezca de estos datos sensoriales. Preguntemos a un nivel todavía más básico: ¿qué se quiere lograr con esta explicación? La justificación de la conciencia natural y su elevación al nivel científico y crítico. Para este propósito se aísla en su pureza únicamente aquello que puede descubrirse como dato genuino, aquello que no proviene del sujeto, aquello que no ha sido producido y creado por el proceso psíquico, aquello que tiene otra proveniencia, es decir, aquello que [85] deriva y es causado por el mundo exterior, anunciando así su realidad.

La conciencia natural, de la que también forman parte las vivencias del mundo circundante, asume y realiza demasiadas presuposiciones en lugar de pensar sobre lo que está inmediata y primariamente dado. ¡Lo que está inmediatamente dado! Hay que fijarse bien en el significado de cada una de estas palabras. ¿Qué significa «inmediatamente»? En la vivencia de la cátedra, se me da inmediatamente la cátedra. La veo en cuanto tal; en cambio no veo algo así como sensaciones y datos sensoriales. No tengo en general conciencia alguna de sensaciones. Y, sin embargo, veo lo marrón, el color marrón. Pero no lo veo como sensación de marrón, como un momento de mis procesos psíquicos. Veo algo marrón, mas en una única conexión significativa con la cátedra. Pero puedo apartar la vista de todo aquello que pertenece a la cátedra, puedo borrar cualquier rastro hasta llegar a la simple sensación de marrón, y puedo convertir esta misma sensación en un objeto. En ese momento se muestra como algo primariamente dado.

Nadie discutirá que puedo hacer esto. Pero me pregunto: ¿qué significa aquí «dado»? ¿Experimento el dato de «marrón» como un momento de la sensación, al igual que sucede en el caso de la cátedra? ¿Mundea en el marrón como tal? ¿Se aprehende el marrón como dato? ¿Resuena en esta aprehensión mi yo histórico? Evidentemente, no. ¿Y qué significa *inmediatamente* dado? Es cierto

que no necesito derivar la sensación como si estuviera buscando una causa primera y extramundana; la sensación está ella misma ahí presente, pero sólo en cuanto destruí lo circundante, en cuanto borré, abandoné y desconecté mi yo histórico, en cuanto empecé a teorizar, en cuanto permanecí primariamente instalado *en* la actitud teorética. Este carácter primario sólo se manifiesta cuando ya teorizo, cuando se está en la actitud teorética, la cual, por su naturaleza, sólo es posible cuando se destruye la vivencia del mundo circundante.

Este dato se concibe como un dato psíquico, como un dato causado. Un objeto que, por cierto, no pertenece al mundo exterior sino que está dentro de algo. ¿Dentro de dónde? ¿*En* mi conciencia? [86] ¿Se trata de algo espacial? Pero si el mundo exterior es espacial, responderá el realista; mi labor científica consiste precisamente en investigar de qué modo algo psíquico puede conocer el espacio del mundo exterior, de qué modo las sensaciones de los diferentes órganos sensoriales se combinan entre sí para constituir, a partir de un estímulo externo, una percepción del espacio. Pero admitiendo que el realismo pudiera resolver todos estos problemas (planteados parcialmente de una manera paradójica), ¿se habría logrado ofrecer con ello una explicación y una prueba de la validez de las vivencias del mundo circundante, aunque sólo se «explicara» un momento de esas vivencias? Ilustremos esta cuestión de la mano de una percepción espacial, de una percepción circundante. Durante una excursión llego por primera vez a Friburgo y, al entrar en la ciudad, pregunto: «¿Cuál es el camino más corto para llegar a la catedral?». Esta orientación espacial no tiene nada que ver con una orientación geométrica como tal. La distancia hasta la catedral no es un recorrido cuantitativo; proximidad y distancia no son un cuánto; el camino más cercano y corto tampoco es algo cuantitativo, no es algo meramente extenso como tal. Algo análogo sucede con el fenómeno del tiempo.

En otras palabras: estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción: se quiere explicar algo que

ya no se tiene como tal, algo que uno no puede ni quiere reconocer como tal en su validez. ¿Y qué tipo de curiosa realidad es ésta, que debe ser explicada en primer lugar a través de teorías tan audaces?

Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teorética, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación, no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante.

El contrasentido del realismo crítico consiste no sólo en la cancelación de la dimensión significativa del mundo circundante, [87] en el hecho de que ni siquiera ve y puede ver esta dimensión, sino en que se arma de una teoría e intenta explicar un ente por medio de otro. Cuanto más crítico se hace, más se contradice. (Aquí no se debe seguir discutiendo sobre la total desorientación que muestra el realismo crítico frente al fenómeno de la «percepción de lo otro»).

Pero el idealismo crítico también pasa por alto el problema, si no es que lo deforma; en cualquier caso, no se puede definir como deformación la equiparación entre realidad natural (entendida en el sentido de la objetividad de las ciencias naturales) y realidad efectiva. El idealismo no *quiere* ver lo que el realismo no *puede* ver, porque se mantiene *fiel* a una *meta unilateral*. El idealismo crítico descansa en una injustificada absolutización de la esfera teorética. Para el idealismo, la percepción es sólo la X de la ecuación y alcanza su verdadero significado sólo en el contexto de la objetivación teorética y *a través de* esta objetivación. El idealismo objetivo tampoco ve en su ceguera teorética el entorno y la vivencia del mundo circundante. Ambas direcciones [del idealismo] están sujetas a la influencia dominante de las ciencias naturales.

¿Qué significa realmente que ambas soluciones se ajusten al hecho de las ciencias naturales? No se trata sólo del naturalismo, como se sostiene (en el artículo de Husserl en la revista *Logos*[40]), sino del dominio general de lo *teorético*, del primado de lo teorético como verdadero responsable de la deformación de la problemática. En el mismo *planteamiento del problema*, en el aislamiento de los datos sensoriales como elementos residuales, imprecisos y ajenos a la conciencia que deben ser explicados o suprimidos, ya se esconde

el *paso hacia lo teorético* que determina todos los demás pasos. Es más, si observamos la situación con mayor atención, no es que primero demos un paso hacia lo teorético: es que ya siempre y desde el principio se está en lo teorético. Esto se asume como algo autoevidente, sobre todo cuando se quiere practicar ciencia y *teoría* del conocimiento.

[88] *¿Qué es lo teorético y qué puede aportar*? El problema de la realidad y de la objetividad conduce a estas cuestiones básicas.

Sería una osadía pretender solucionar hoy un problema que apenas ha sido visto, cuando todavía no se han descubierto los elementos primarios que lo fundan. La única persona a la que inquietaba el problema, Emil Lask, ha muerto. Pero encontrar en Lask una formulación genuina del problema es tremendamente difícil por el hecho de que él mismo quiso resolverlo de una manera teorética. De ahí que sus verdaderas contribuciones no se comprendieran y que se prestara más atención a elementos secundarios [de su pensamiento]. Por lo demás, cuando se habla de irracionalismo, y esto resulta hoy en día cada vez más frecuente, se teoriza de la peor manera imaginable. Nosotros tampoco tenemos la pretensión de trazar las líneas fundamentales del problema de la naturaleza y de la génesis significativa de lo teorético.

Se trata simplemente de *hacer visible* el problema en el marco de nuestra actual problemática.

Volvamos sobre la vivencia del mundo circundante y ampliemos el círculo [de nuestro análisis]. De entrada podemos ver, al menos provisionalmente, que nuestras vivencias se enmarcan con frecuencia y en la mayoría de los casos en un mundo circundante. Sin embargo, el aferramiento profundamente arraigado a lo teorético sigue representando el gran obstáculo que impide ver el ámbito de la vivencia del mundo circundante. El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teorética. Pero sigamos con el ejemplo de la vivencia de la cátedra, teniendo presente que esta vivencia ni se ha elegido artificialmente ni se ha «traído por los pelos». Sumerjámonos de nuevo en su carácter vital. *¿Cómo vivo yo lo circundante?* ¿Me es «dado»? No, pues lo circundante *dado* está ya afectado de teoría, está ya arrancado de

mí, el yo histórico; el «mundear» ya no es algo primario. «Dado» es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica [89] reflexión teorética impuesta a lo circundante. Es muy probable que el «darse» sea ya una forma teorética. Y precisamente por esto es falsa la opinión de que así se da con la esencia del mundo circundante inmediato en su carácter circundante. Esta opinión tiene la única ventaja de que lleva hasta el extremo la injustificada supremacía que ejerce lo teorético en esta esfera esencialmente ateorética; asimismo, expresa con agudeza cómo lo que por naturaleza es ajeno a la teoría queda reducido a una forma teorética, cómo lo circundante se «eleva» al rango de lo teorético.

El «darse» significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante, el primer y simple colocarse delante de un yo *todavía* histórico. Si, por así decirlo, se suprime el verdadero sentido de lo circundante (a saber, su carácter significativo), lo que se coloca como dado se diluye en una mera cosa provista sólo de cualidades cósicas, tales como el color, la dureza, la espacialidad, la extensión, el peso, etc. El espacio es el espacio cósico, el tiempo es el tiempo cósico. Este proceso de una progresiva y destructiva infección teorética de lo circundante se puede rastrear fenoménicamente, como, por ejemplo, en la serie: cátedra, caja, color marrón, madera, cosa.

La pregunta «¿Qué tipo de cosa es *ésta*?» se dirige hacia el carácter todavía oculto del mundo circundante; la actitud circundante ya está implícita en la pregunta. Lo cósico abarca una esfera totalmente originaria, que ha sido destilada a partir de lo circundante. En esta esfera se ha borrado ya la acción del «mundear». La cosa está simplemente ahí como tal, es decir, es real, existe. La realidad, por tanto, no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósico, una característica específicamente teorética. Lo significativo es de-significado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de
ser-real
. La vivencia del entorno es despojada de vida hasta el punto de quedar reducida al mero reconocimiento de algo real en cuanto tal. El yo histórico, por su parte, es des-historizado hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de

yo-idad
en correlación con lo cósico, y sólo manteniéndose en el ámbito de la esfera teorética tiene su ‹quién›, es decir, ¡¿sólo así resulta «accesible»?! [90] ¡Abierto fenomenológicamente! La experiencia de la cosa es ciertamente una vivencia; pero, vista desde la óptica de su origen en la vivencia del mundo circundante, ya es una experiencia privada de vida. Hay *grados de vitalidad* de la vivencia, que no tienen nada que ver con una «intensidad vital» individual y casual; por el contrario, esos grados están prefigurados en la esencia de los modos de vivir y de sus mundos, es decir, en la unidad de la misma vida genuina.

En el rastreo de las motivaciones de este proceso de privación de vida se llega a la esencia de la *forma teorética* (que en sí misma es sólo un rótulo para interconexiones amplias y difíciles, ¡una *abreviatura*!), del ámbito de los objetos. La esfera de las cosas constituye el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad de la naturaleza. En tanto esfera de la objetividad teorética, su estructura tiene una determinada arquitectónica, presenta una multiplicidad de formas de la cosidad, cuya unidad categorial queda limitada significativamente por la idea de la cosa. La articulación de las categorías está regida por las leyes motivacionales de la «cosidad». La cosidad no es algo así como la «categoría suprema» bajo la cual se encuentren las categorías individuales.

Por su parte, la esfera de la cosidad encierra determinados motivos que explican la gradación del proceso de teoretización. Desde la perspectiva de la teoría y de lo teorético, la de-significación de las cualidades sensibles secundarias (colores y sonidos) —convertidas ahora en invariantes físicas de oscilaciones de éter y de luz— es una explicación clarificadora; visto desde el proceso de privación de vida, se trata de un grado de objetivación científico-natural extremadamente complicado. Aquí también se mantiene el sentido de la realidad. La física no se convierte simplemente en matemática. Las constantes de medición en la física, los pesos específicos, etcétera, son rudimentos de la realidad cósica.

El examen de los diferentes niveles de teoretización y de sus nexos motivacionales es un asunto importante que ocupa a la filosofía. En determinados ámbitos se han alcanzado resultados

perdurables, especialmente en la [91] Escuela de Marburgo y, sobre todo, gracias a las valiosas aportaciones realizadas por Lotze en su metafísica (Ontología. Ser = estar en relación).

Sin embargo, los problemas últimos permanecen ocultos cuando la teoretización misma se absolutiza, por no comprenderse que su origen está en la «vida», esto es, por no comprenderse que el proceso de la creciente objetivación desemboca en un proceso de privación de vida. Uno de los problemas más difíciles consiste *en pasar de la vivencia circundante a la primera objetivación*. Este problema, así como *el problema de lo teorético en general*, sólo se puede resolver comprendiendo la vivencia circundante y el calado de su problemática.

Ustedes también habrán advertido lo engañoso que resulta afirmar que los datos sensoriales se dan «en primer lugar». Este «en primer lugar» esconde un verdadero nudo de presuposiciones que conciernen precisamente al problema de la realidad y de su pretendido carácter «originario». Hemos visto que la «realidad» obtiene su sentido a partir de la esfera de la cosidad, la cual representa, a su vez, una esfera teorética separada de lo circundante. «De acuerdo con el sentido lógico del juicio existencial, decir que algo existe significa que está completamente determinado, determinado de tal manera que nada queda indeterminado.»[41]

Así, pues, la pregunta «¿Es real esta cátedra (tal como la vivo circundantemente)?» es una pregunta *sin sentido*. Una pregunta teorética sobre la existencia de mi mundo circundante —una pregunta que penetra en el corazón del mundo, por así decirlo— distorsiona el sentido de ese mundo. Lo que no «mundea», bien puede ser real y existir, y serlo precisamente por este motivo. De esta manera, podemos establecer la siguiente proposición: todo lo que es real puede «mundear», pero no todo lo que «mundea» necesita ser real. Preguntar por la realidad de lo circundante, frente a la cual toda realidad representa ya una deducción transformada y de-significada en repetidas ocasiones, significa invertir el planteamiento de toda nuestra problemática. Lo circundante tiene en sí mismo su genuina [forma de] automostración.

[92] La verdadera solución del problema de la realidad del mundo exterior consiste en comprender que no se trata de un problema, sino de un contrasentido. Y es precisamente el realismo

crítico, en cuanto realismo, el que con mayor frecuencia cae víctima de este contrasentido, que todavía se agrava más por el hecho de que pretende ser «crítico». Cuanto más se ahonda en el realismo crítico, tanto más aumentan las razones que empujan a darlo por muerto. El contrasentido del idealismo objetivo (el idealismo genuino, no el idealismo pedante y decadente de profesores y seguidores tardíos) es un problema de difícil solución que reside en la absolutización de lo teorético en cuanto tal. El idealismo objetivo es valioso en la medida en que plantea un problema auténtico.

De la misma manera que la pregunta acerca de la realidad del mundo exterior representa un contrasentido, no podemos negar la necesidad y el significado del problema *de las motivaciones del sentido de la realidad (como momento de sentido teorético) producido a partir de la vida y, en primer lugar, a partir de la vivencia del mundo circundante*. El realista crítico incorregible, que con todo su criticismo a cuestas no ve ningún problema genuino —un punto de vista, por cierto, que eleva a principio esta ausencia filosófica de problemas—, replicará que el problema simplemente se ha aplazado y que vuelve a emerger en el marco de la vivencia del mundo circundante. *La vivencia del mundo circundante presupone por su parte la realidad*. El realista crítico se precipitará ahora sobre el mundo circundante, un mundo que hasta ahora su realismo ha sido incapaz de reconocer, y comenzará a deformarlo teoréticamente con la ambición científica de permanecer crítico a cualquier precio y de no ser tildado de dogmático. Siempre que topa con una presuposición de este género, se apresurará a rechazarla sin miramientos y a demostrar su absurdidad, con el resultado de que acrecienta la absurdidad ya existente del realismo ingenuo. ¡Pero lo que resulta paradójico es que la verdadera ingenuidad se alcanza sólo en la más íntima intuición filosófica!

¿Cómo se debe responder a esta objeción de que el problema de la realidad se ha desplazado a la esfera del mundo circundante? De ninguna manera, ya que esta objeción sólo aumenta exponencialmente el contrasentido.

[93] Y, con todo, parece que no somos capaces de liberarnos de la objeción constante de que la realidad del mundo exterior está *presupuesta* en la vivencia del mundo circundante. Pero mientras prestemos oídos a esta objeción y la tomemos en consideración,

aunque sólo sea como una objeción posible, no lograremos comprender y superar su evidente contrasentido.

¿Qué significa decir que en la vivencia del mundo circundante se *presupone* la realidad? Significa dos cosas: [en primer lugar,] la vivencia del mundo circundante presupone en sí misma —aunque sea «inconscientemente»— la realidad del mundo circundante; [en segundo lugar,] la vivencia del mundo circundante es, desde el punto de vista epistemológico y sin un examen previo, *ella misma una presuposición*.

¿Qué significa «pre-suponer»? ¿En qué contexto y desde qué perspectiva tiene sentido el «pre-suponer» en cuanto tal? ¿Qué significa aquí «pre»? Evidentemente el sentido que tenemos en mente no es ni espacial ni temporal. *En el «pre» interviene en todo caso algo relacionado con un ordenar*, un «pre» que se enmarca dentro de un orden de puestos, leyes y posiciones. Este orden no necesita ser espacial, basta fijarse en el ejemplo de la serie numérica donde el «2» precede al «3». Puedo pensar el «3» sin haber pensado «previamente» el «2», y a pesar de ello presupongo el «2» en el «3». El «3» sólo tiene sentido en cuanto está determinado por el «2» (si bien no determinado plenamente por este último). De una manera análoga, una conclusión presupone su premisa. Realizar una presuposición significa dar validez a una proposición. Esta validez se puede probar o no; pero de la misma manera que doy validez a esta proposición, puedo hacerlo con otra. El «pre» remite, pues, a una relación de orden lógico, a una *relación* que se da entre proposiciones teoréticas, a una relación que establece los fundamentos lógicos: si vale esto, *vale* aquello. En lugar de esta fundamentación hipotética, también se puede llevar a cabo una fundamentación categórica: un «así *son las cosas*».

¿Se presupone la realidad en la vivencia circundante, aunque sea sólo «inconscientemente»? Vimos que en la vivencia circundante no se produce en general ninguna [94] *posición teorética*. La acción del «mundear» no se determina teoréticamente, sino que se vive «como algo que mundea».

Ahora bien, desde un punto de vista epistemológico, se trata de una ‹presuposición›, aunque de una presuposición no probada. Pero si en su naturaleza no responde a una posición teorética, menos aún responde a una «presuposición». (Si en general no hay posición,

tampoco tiene sentido hablar de demostrabilidad o de indemostrabilidad. La teoría del conocimiento conoce sólo posiciones y ve todo en términos de posición y presuposición). No se deja ver como tal; y cuando la teoría del conocimiento ve y «pone» la vivencia del mundo circundante de esta manera, entonces la destruye en su significado y la ubica como tal (como algo destruido) en el horizonte de una contemplación teorética, de manera que considera la realidad (teorética) como la realidad e intenta explicar a partir de aquí la «realidad» circundante. Sólo cuando me muevo en la esfera de las posiciones tiene algún sentido hablar de presuposiciones. *La vivencia circundante misma no hace ni presuposiciones ni se deja etiquetar como presuposición. Pero ella tampoco está exenta de presuposiciones*, dado que las presuposiciones y la ausencia de presuposiciones sólo tienen sentido en el marco de lo teorético. Si lo teorético como tal se vuelve problemático, habrá de suceder lo mismo con la forma ambigua de hablar de las presuposiciones y de la ausencia de presuposiciones. Éstas forman parte de la esfera *más constructivista* de la teoría del objeto en general, una esfera que pertenece a la rama más deductiva de la genealogía del sentido.

[95] CAPÍTULO TERCERO

La ciencia originaria como ciencia pre-teorética

§ 18. El carácter circular de la teoría del conocimiento

Hay que recordar que el problema de las presuposiciones jugaba un papel importante en nuestras consideraciones preliminares, llegando a constituir el momento dinámico que ponía en marcha y nos permitía proseguir con nuestra problemática. Incluso habíamos reconocido la autopresuposición de la idea de la ciencia originaria y la circularidad implícita en su idea como una característica esencial de la filosofía y como un indicador que apunta a problemas filosóficos potencialmente genuinos. Y también admitíamos que, al igual que ahora, no estábamos en condiciones de romper metodológicamente con esta circularidad. Pero, por otro lado, afirmábamos que la filosofía debería poseer la capacidad de «suprimir» esta circularidad aparentemente insuperable.

Llegados a este punto vemos con claridad que también la «circularidad» es una forma de posición y presuposición, aunque de un tipo muy peculiar. Se presupone precisamente aquello que tiene que ser en primer lugar *puesto*. La circularidad es un fenómeno eminentemente teorético, es la expresión más refinada de una dificultad puramente teorética. El sentido metodológico de todos nuestros anteriores esfuerzos ha sido llegar al límite de la ausencia de presuposiciones, es decir, al origen, y de acabar con todo aquello que estuviera cargado de presuposiciones. Al proceder de esta manera persistíamos en la actitud teorética. La circularidad es una dificultad teorética, una dificultad *producida teoréticamente*.

¿Pero se gana algo nuevo al comprender el carácter teorético de la circularidad? Después de todo, en otro momento [de este curso] señalábamos que [96] la circularidad es una característica fundamental de la ciencia originaria y que cada ciencia es en cuanto tal teorética (y no, por ejemplo, práctica). Pero anteriormente no habíamos comprendido la circularidad *como* un fenómeno esencialmente teorético que emana de un específico proceso de desvivimiento de la vivencia circundante. Ahora vemos que también la esfera en la que hay circularidad y presuposiciones *no puede ser la esfera originaria*, porque ella misma es *teorética* —lo teorético y privado de vida es *en sí mismo derivado*.

Pero sólo somos capaces de ver esto porque ya nos movemos en el terreno de la teoría del conocimiento, es decir, vemos esto a costa de presuponer la idea de teoría del conocimiento. La inutilidad y absurdidad del problema epistemológico fundamental acerca de la realidad del mundo exterior, junto con el problema genuino de la «realidad» y del conocimiento teorético en general, se ha podido demostrar y llevar a cabo sólo de un modo epistemológico. Y así regresamos a la presuposición que habíamos formulado expresamente cuando hicimos nuestro el problema de la realidad.

¿Estamos ahora realmente en condiciones de concebir la circularidad? ¿Puede resolverse el problema del conocimiento *teorético* a través de una *teoría* del conocimiento? ¿Puede explicarse *la teoría a través de la teoría*? De hecho, la lógica también se ha descrito como teoría de la teoría. ¿Hay algo así? ¿Y si esto fuera una ilusión? Pero tiene que ser posible, de lo contrario no habría una ciencia del conocimiento y de sus axiomas, no habría una ciencia fundamental de la filosofía, no habría en general una ciencia originaria. Sin embargo, no se puede superar el círculo mientras la ciencia originaria sea *teorética*. El conocimiento no puede surgir de sí mismo.

Ahora bien, si queremos superar este círculo, tiene que haber una ciencia que sea pre-teorética o suprateorética, en cualquier caso no-teorética; tiene que haber una auténtica ciencia *originaria*, en la que lo teorético mismo tenga su origen. Esta ciencia del origen está constituida de tal manera que no sólo no *necesita* hacer ninguna [97] *presuposición*, sino que *ni* siquiera *puede* hacerla, porque no es teoría. Se encuentra *antes* o más allá de la esfera en la que en

general tiene sentido hablar de presuposiciones. *Este* sentido es estrictamente derivado, se origina en el mismo origen. La amalgama de posiciones *teoréticas* y de valoraciones *teoréticas*, que hemos conocido bajo el nombre de «método teleológico», cae completamente fuera de la esfera de la ciencia originaria. Esto significa que una teoría de los valores es ilusoria, especialmente cada *sistema* de valores, incluso la idea de *sistema* (que por su naturaleza tiende a la absolutización de lo teorético). Nos hallamos, por tanto, en confrontación con Hegel, es decir, ante una de las confrontaciones más difíciles.

Por el momento resulta una empresa inútil pensar en las implicaciones de esta confrontación sin antes haber tomado una decisión clara. Esta decisión no se puede alcanzar por medio de ambiciosos programas generales y esbozos de sistemas, sino sólo por medio de una investigación que se atenga fielmente a problemas concretos y genuinos, unos problemas que no tienen nada que ver con preguntas especializadas —tales cosas no existen en la filosofía.

Estamos dando vueltas a la cuestión de si en la solución del problema del mundo circundante, de lo teorético en general o de las presuposiciones no está ya presupuesta una teoría del conocimiento. Incluso si mostramos que no se trata de un verdadero problema epistemológico, debemos hacer teoría del conocimiento. La respuesta depende de si hay en general algo así como teoría del conocimiento, teoría de lo teorético, teoría de la teoría. ¿Cómo se puede arrojar luz sobre este asunto?

§ 19. El modo de considerar la vivencia del mundo circundante

La pregunta no se puede resolver a través de reflexiones dialécticas, sino intentando comprender el modo en que hemos *puesto de relieve* el contrasentido del problema corriente de la realidad. [98] Aquí se trata de alcanzar una comprensión auténtica y no de realizar simples suposiciones y de entrar en un juego de paradojas. ¿Cómo se llegó a esa comprensión? Ustedes mismos ven con claridad que el

núcleo de esta pregunta reside en el problema de la aprehensión metodológica de las vivencias en general, a saber: ¿cómo es posible una ciencia de las vivencias en cuanto tal? Queremos resolver esta cuestión prestando atención al modo de considerar la vivencia del mundo circundante.

A pesar de que todavía nos encontramos en un estadio preliminar del método fenomenológico, empieza a ser necesario que tengamos claros los rasgos fundamentales de nuestra actitud metodológica. Por tanto, debemos ejecutar la vivencia del mundo circundante en toda su vitalidad, luego observarla con detenimiento, a continuación observar esta observación y examinar el *modo* en que hemos realizado la primera observación. El carácter absoluto del ver no se obtiene de golpe, de una manera artificial o práctica, sino que por de pronto hay que suprimir de raíz todas las relatividades (que son esencialmente preconcepciones teoréticas).

Vimos que la vivencia del mundo circundante no incluye nada parecido a una posición de la cosa, ni a la conciencia [de un acto] de donación. Además, descubrimos que el comportamiento de la vivencia no se condensa y termina en una objetivación, que el mundo circundante no está ahí presente con un índice fijo de existencia, sino que se diluye en el vivir, que lleva en sí mismo el ritmo de las vivencias y que se puede experimentar directamente sólo de esta manera rítmica. Si consideramos la simple vivencia de una cosa, nos daremos cuenta de que aquí se produce una ruptura peculiar entre el vivir y lo vivido. Lo vivi*do* no participa del ritmo que caracteriza a la vivencia, existe por sí mismo y sólo es mentado en el conocimiento. La esfera de los objetos en general se caracteriza por el hecho de que sólo se puede conocer, de que el conocimiento *tiene la mira puesta en* esa esfera. El sentido de la realidad es la inteligibilidad de todo aquello que tiene el carácter de cosa y que se mantiene sin cambios en una multiplicidad de vivencias.

[99] *a*) El método de la descripción reflexiva (Natorp)

Así, pues, hemos «observado» dos vivencias. Pero tengamos claro lo que en ambos casos no llegamos a ver. No vimos nada psíquico, es

decir, no vimos ninguna esfera de objetos que fuera simplemente mentada —mentada como un ámbito particular y cualitativamente específico de lo psíquico diferente del ámbito de lo físico. Esta contraposición entre lo psíquico y lo físico todavía no entró en nuestro campo de visión, como tampoco entró el acontecer de las cosas, es decir, no vimos ningún proceso.

Sin embargo, vimos algo, a saber, las vivencias. Ya no vivimos en las vivencias, sino que las observamos. Las vivencias vividas se convierten en vivencias observadas. «Sólo por medio de actos *experimentados* reflexivamente *sabemos* algo de la corriente de las vivencias[42]». Cada vivencia puede convertirse en algo observado a través de la mirada reflexiva. «El método fenomenológico se mueve enteramente en actos de la reflexión[43]». Las reflexiones son a su vez vivencias y, como tales, pueden volver a ser consideradas reflexivamente «y así *in infinitum*, como un principio universal[44]».

Tengamos bien presentes estas conexiones. Ubiquémonos en la experiencia de una cosa (no en el lugar de una vivencia del mundo circundante, dado que ésta encierra una serie de conexiones todavía más compleja). Describimos una cosa como dada de una manera objetiva: tiene un color, es extensa, etcétera. Viviendo en esta descripción, la mirada de la «conciencia del yo» se dirige hacia la cosa (como la imagen de un reflector). El rayo de la conciencia puede dirigirse hacia el comportamiento descriptivo, de la misma manera que un rayo del reflector se busca a sí mismo tratando de dar con [el origen de] su primer rayo. Pero esta imagen, como cualquier otra, es engañosa, ya que [100] esa búsqueda sólo se puede realizar con la ayuda de un segundo reflector; [en realidad] es el mismo yo [el que se refleja a sí mismo]. A diferencia del reflector, el mismo yo no se dirige hacia algo objetivo, sino hacia una vivencia, hacia algo que tiene la misma naturaleza de la reflexión. La reflexión misma forma parte de la esfera de las vivencias como una de sus «peculiaridades fundamentales». El campo de vivencias conquistado a través de la reflexión, la corriente de vivencias, se hace *descriptible*. La ciencia de las vivencias es una ciencia descriptiva. Cada ciencia descriptiva tiene «su propio derecho a la existencia[45]». Las vivencias de la «percepción», del «recuerdo», de la «representación» y del «juicio», las vivencias del tú, del yo, de ellos, de nosotros y de vosotros

(formas de tener una vivencia de las personas) se hacen así descriptibles. Las vivencias no se explican psicológicamente, no quedan reducidas a procesos fisiológicos y a disposiciones psíquicas. No se formulan hipótesis acerca de ellas, sino que simplemente se pone de manifiesto lo que hay en las vivencias en cuanto tales (del modo que lo hicimos en el caso de las dos vivencias descritas anteriormente).

¿Está este método de la descripción reflexiva o de la reflexión descriptiva en condiciones de analizar la esfera de la vivencia y de hacerla científicamente accesible? La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de una manera arreflexiva, en una vivencia «*observada*». La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teorética. Todo comportamiento teorético, dijimos, implica una privación de vida. Esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas. Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* del vivir inmediato; metemos la mano, por así decirlo, en la corriente fluctuante de las vivencias y entresacamos una o varias vivencias, es decir, [101] «detenemos la corriente», como dice Natorp[46], el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología. (Husserl mismo todavía no se ha manifestado al respecto).

La corriente de vivencias, reducida ahora a la calma, se convierte en una serie de objetos pensados individualmente. «Esta reflexión ejerce sobre lo vivido necesariamente un efecto analítico, un efecto, por así decirlo, de disección o descomposición química[47]». La orientación teorética resulta imprescindible para que sea posible cualquier tipo de apropiación cognitiva de las vivencias. Incluso las mismas vivencias teoréticas son aprehensibles sólo teoréticamente. La teoría del conocimiento no es más que una estructuración teorética.

La pretensión de la fenomenología de querer ser puramente descriptiva no altera su carácter teorético. Pues también la descripción se realiza por medio de conceptos; describir es un *traducir* algo en términos universales, es un «subsumir» (Natorp); ya

presupone cierto tipo de formación conceptual y, por ello, de «abstracción» (Natorp) y teoría, es decir, de «mediación» (Natorp). La descripción no es nada inmediato, sino que mantiene una relación necesaria con el conocimiento de las leyes. La descripción es impensable sin que subyazca una explicación. La descripción —en tanto que conocimiento de hechos— es ya objetivante, y como tal sólo tiene valor en la medida en que sirve de «propedéutica» al conocimiento de las leyes (explicación[48]). La descripción es «en todas las circunstancias un aprehender-en-palabras. [...] Toda expresión verbal es generalizante, una expresión de y para la universalidad. Pero es el concepto, es el vehículo lógico de la universalidad[49]». Si alguien desea convertir las vivencias en objeto de una ciencia, es imposible evitar la teoretización. Mas al mismo tiempo esto significa que no hay ninguna aprehensión inmediata de las vivencias.

[102] En lo que sigue y sin referirme concretamente a Natorp, voy a intentar desarrollar los problemas desde el terreno de la fenomenología. La crítica de Natorp y sus propias concepciones positivas son tan difíciles y, sobre todo, se salen tanto de las posiciones fundamentales de la Escuela de Marburgo, que no me atrevo a discutirlas aquí en toda su extensión. Nuestro problema de lo teorético ha surgido en el marco de un contexto realmente complejo, y también hemos visto que el idealismo crítico no es capaz de ver esto. El tipo de ciencia que practica la Escuela de Marburgo afecta a nuestro problema. Precisamente por esta razón puedo tomar en consideración las objeciones del propio Natorp, porque ellas mismas nacen del punto de vista de lo teorético. Nos limitamos a señalar la dirección en la que se mueve la solución de Natorp —de hecho, hasta el momento no ha realizado ninguna otra aportación [relativa al tema de lo teorético].

Así, pues, afirma Natorp, sólo puede darse un aprehender *mediato*, y uno de los problemas más difíciles consiste en elaborar el método de esta aprehensión mediata de las vivencias, de esta subjetivación genuina (de la «objetivación de lo subjetivo»). La fenomenología —con su idea de que la conciencia y las vivencias se pueden dar con carácter absoluto— se equivoca al exigir que ése sea el único modo posible de realizar una vivencia[50]. Se *exige* alcanzar un tipo de conocimiento en el que las vivencias se

presenten de forma «absoluta», de manera similar a como se presentan los *objetos*. Pero esto no significa que las vivencias se puedan alcanzar de una manera «absoluta», inmediata, sino sólo en y a través de una mediación (doble significado de «*absoluto*»). Toda objetivación se lleva a cabo a través de la conciencia, es decir, a través de lo «subjetivo». De esta manera, Natorp ya da al problema un cierto viraje. Objetivación es determinación, lo subjetivo es lo determinante mismo; es anterior, está «más acá de toda determinación[51]». *Ahora bien, ¿es anterior a toda posible determinabilidad?*

[103] *b*) La reconstrucción como un momento característico del método. Subjetivación y objetivación

¿Cómo se puede determinar aquello que es esencialmente determinante? La auto-observación se suele llamar reflexión (reflector: espejo). Las vivencias se abordan, modifican o deforman a través del análisis reflexivo. ¿Qué sucedería si esta disgregación parcelaria se pudiera hacer reversible? Si dispusiéramos de un método de la reversibilidad y de un medio de cancelar la influencia disgregadora del análisis, ¿no nos llevaría esto a un conocimiento de lo inmediato en un sentido genuino, aunque fuera en un sentido mediado?

De hecho, Natorp sostiene que esta alternativa es «posible en cierta medida». A través de este nuevo método, la complexión de lo subjetivo —que en el análisis ha sido fragmentado en sus componentes individuales— debe poder determinarse «tal como se daba antes del análisis [reflexivo]»[52]. Además, cuanto más conscientemente avanza el análisis, cuanto más penetra, por así decirlo, en la complexión fragmentándola y disolviéndola, tanto más particularidades emergen y tanto más aumenta el número de las posibles relaciones recíprocas entre estas particularidades. Entre estas particularidades, entendidas como puntos de referencia, pueden establecerse líneas de conexión cada vez más ricas. Con esta creciente diferenciación, la interpretación misma se hace cada vez más unitaria y determinada, más compacta y completa. De esta

manera, se pueden «recuperar teoréticamente» más y más [particularidades] «de la vida originaria de la conciencia[53]». La finitud de la complexión destruida se reconduce hacia la infinitud de sus relaciones recíprocas, la *discreción* de los puntos se reconduce hacia el *continuo* de sus líneas de conexión. «Pensar-punto-por-punto, *discreción*, y pensar la totalidad, la totalidad de las series en virtud de la universalidad, la universalidad de los puntos, [104] [que forman una] *continuidad*, ambos [discreción y continuidad] funcionan como una unidad, constituyen la unidad “sintética”[54]».

De esta forma ya se puede intuir un momento característico de este nuevo método. El análisis no es un fin en sí mismo, no es una meta, sino sólo un *medio*, una estación de paso hacia el verdadero objetivo de la «concretización». El resultado de esta concretización permite, pues, alcanzar realmente una determinación (a través del análisis). Ahora se restablece lo anteriormente destruido, se «*reconstruye*» la complexión entera.

La «reconstrucción» es el método de la comprensión científica de la conciencia y de la aprehensión de lo subjetivo, la reconstrucción es el método genuino de la psicología filosófica. Ahora se puede apreciar sin dificultad que este método de la subjetivación no es *anterior* al método de la objetivación, sino *posterior* al mismo.

Incluso para la conciencia natural, primitiva, lo primero que se da son los objetos, los objetos del conocimiento. La reflexión se produce relativamente tarde en comparación con el darse del *conocimiento* de los objetos. La esfera de la manifestación, en y a través de la cual se constituyen los objetos, permanece durante largo tiempo oculta aquende toda contemplación dirigida objetivamente hacia los objetos mismos. La contemplación, es decir, el conocimiento científico en su forma auténtica, procede de una manera absolutamente «constructiva[55]». Esta construcción llega a los «conceptos» científicos que determinan la objetividad. La ciencia provee a la experiencia de su objeto por medio de la objetivación. Cuanto más claros son los pasos concretos y las etapas individuales del conocimiento científico que constituye esta objetividad, cuanto más conscientemente se presenta esta objetivación en su estructura y se realiza en esta conciencia, tanto más seguro y fácil es que se produzca el contramovimiento de una reproducción de la manifestación, desde la cual [105] se estableció la objetividad de

los objetos por medio de los estadios de la objetivación.

También las representaciones corrientes y los conocimientos precientíficos son ya objetivaciones, «aunque en la mayoría de los casos» responden a un tipo de conceptos «con contornos menos rigurosos y fiables[56]»; éstos se distinguen sólo gradualmente de la genuina objetivación científica. La conciencia estética, ética y religiosa son también una objetivación; tienen la pretensión de una legalidad objetiva. El afán de la conciencia por alcanzar el ideal de una objetividad universalmente válida, un ideal que persiste aunque no se alcance, se agudiza particularmente en el ámbito de las culturas más avanzadas. El grado más alto de conciencia y el análisis más completo de los estadios de la objetivación se alcanza en la filosofía, más exactamente en las ciencias filosóficas de la objetividad: lógica, ética, estética y filosofía de la religión. A partir de estas estructuras objetivadas y de la exposición analítica de sus estadios o estaciones, se debe *invertir el argumento para obtener el fundamento subjetivo*[57]. La psicología filosófica no es, pues, el *fundamento* de la lógica, ética…, sino que sólo representa su *conclusión* y consumación científica.

Se han de tener presentes las siguientes dos cuestiones: en primer lugar, la *correspondencia exacta* de las dos tareas de la objetivación y de la subjetivación; en segundo lugar, el carácter *fundante* que tiene la *objetivación para* la subjetivación. En otras palabras, no se puede reconstruir algo que no hubiera sido construido previamente[58]. Por lo tanto, objetivación y subjetivación no indican nada más que dos direcciones del camino que recorre el conocimiento: del fenómeno al objeto y del objeto al fenómeno. No son ámbitos de hechos diversos y heterogéneos en la conciencia, sino sólo dos direcciones con sentidos diferentes, el más (+) y el menos (–) del [106] conocimiento: «Algo, un objeto, se me presenta, y yo soy consciente de ello; se trata básicamente de una sola cosa y no de dos[59]». Simplemente dos direcciones de un camino unitario del pensamiento. En la unidad de la conciencia se constituye, a través de la unidad del conjunto de sus leyes, la unidad de la multiplicidad de la objetividad. Esta relación fundamental entre ley, objeto y conciencia es la *ecuación fundamental de la conciencia*, que Kant expresó agudamente y que Natorp ya encuentra en la idea de Platón y su función de

συλλαβεῖν εις εν, [comprender la unidad].[60] El proceso de la objetivación encuentra su fin infinitamente distante en la unidad de la objetividad, es decir, en la unidad del conjunto de leyes de la conciencia. Y precisamente la ley de este conjunto de leyes es el fin infinito de la otra dirección que toma el conocimiento, la de la subjetivación. Ambos caminos convergen y devienen idénticos en lo infinito. «El problema de lo concreto no es otro que el del infinito (intensivo). […] Lo *a posteriori* se tiene que *producir* a partir de lo *a priori* de la misma manera que los elementos singulares de la serie están determinados (únicamente en relación con toda la serie) por la ley por la que los elementos *son* lo que son»[61]. «A lo dado le debe corresponder un *dar* activo»[62]. Esto se puede equiparar con «la matemática, donde el ‹punto infinitamente distante› no es un punto doble, sino que siendo uno y el mismo sirve para avanzar en la dirección del más (+) y del menos (–) de una y la misma recta»[63]. En el fondo, lo único que es absoluto es la legalidad del método de la objetivación y de la subjetivación, de las dos direcciones *del* conocimiento[64].

[107] *c*) La crítica del método de Natorp

Abordar de una manera completa y crítica este método exige penetrar en los problemas con una profundidad mayor de la que venimos mostrando hasta ahora. Nuestras preguntas y críticas se tienen que mover única y exclusivamente en la dirección de nuestro problema: la apertura científica de la esfera de la vivencia.

¿Logra conseguir el método de la reconstrucción aquello que se supone que debe conseguir? ¿Puedo hacerlo? *No*, porque en primera instancia también es [fruto de la] objetivación. Hay que rechazar la idea de que Natorp dé a entender de alguna manera que el sentido del *método* es diferente del de la objetivación. Pues también la reconstrucción es construcción (discreción y continuidad son en el fondo lo mismo); ser constructivo es precisamente una peculiaridad de la objetivación —y como tal es teorética. Y, sobre todo, no se comprende cómo se puede alcanzar en general lo inmediato y conquistarlo a través de una teoretización mediada, es decir, una teoretización que pasa a través de un análisis que separa los componentes [de cualquier fenómeno]. ¿De dónde extraigo la

norma para la re-construcción? Natorp niega precisamente que lo inmediato se pueda dar antes de todo análisis. ¿Cómo puede la reconstrucción determinar la complexión «tal como estaba dada antes del análisis»[65]? Y suponiendo que estuviera determinada, lo inmediato sería nuevamente objetivado, dado que toda determinación es lógica. Natorp mismo es muy claro al respecto cuando afirma que la «psico*logía* [es] en un sentido logicización, a saber: la psico*logía* es en última instancia *fundamentación* lógica de lo psíquico»[66]. No hay peligro de que la lógica se convierta en psicología, más bien al contrario: de que la verdadera psico*logía* se convierta en lógica. Esto concuerda con la idea de Natorp acerca de la unidad del sistema filosófico, una idea que aquél concibe como la última «generalización inevitable del problema transcendental»: la lógica «de la relación entre los objetos [108] en general, a partir de la cual deben surgir como irradaciones todas estas direcciones particulares del conocimiento [lógico, ético, estético, religioso] y de la posición de los objetos»[67]. La absolutización más radical de lo teorético y de lo lógico proclamada desde los tiempos de Hegel. (Sin duda, existen conexiones con Hegel: todo lo inmediato está mediado). Una absolutización que también logiciza radicalmente la esfera de la vivencia, dejándola existir sólo en la forma logicizada de la concreción de lo *concreto* —esto concreto sólo tiene sentido en una correlación necesaria con lo abstracto, pero en ningún caso se abandona la lógica.

Por cierto, Natorp pensaba que con este problema de la última generalización sistemática de la lógica sintonizaba con las principales corrientes de la filosofía. (La idea husserliana de la ontología formal y de la lógica como *mathesis universalis* [Leibniz] guarda un manifiesto parentesco con la lógica general del objeto de Natorp. Pero no tiene esta representación sistemática con la que Natorp ve las cosas).

Con su absolutización de la lógica, éste puede ver la representación de la cosa sólo como rudimentario estadio preliminar de una genuina posición lógica del objeto (en la ciencia). Natorp sólo aceptaría una esfera originaria como la de la vivencia circundante a manera de *tosca* objetivación, si es que la aceptase de algún modo.

Su fundamental orientación sistemática y panlógica le impide

acceder libremente a la esfera de las vivencias, a la conciencia. Para Natorp, la conciencia es siempre esencialmente una conciencia teorética del objeto, disuelta en la legalidad de la constitución. (Véase el ejemplo típico de la ecuación fundamental de la conciencia).

La comprensión del carácter no originario del comportamiento teorético muestra que Natorp, con toda su perspicacia a la hora de plantear el problema [de lo teorético], [109] no ha agotado todas las posibilidades. Su actitud exclusivamente teorética, es decir, su absolutización de la lógica, tampoco puede agotarlas. En su confrontación con la fenomenología no llega a abordar la auténtica esfera de los problemas.

Esto se puede decir en términos generales de todas las críticas que se han hecho y se hacen de la fenomenología. Éstas obtienen su presunta fuerza de una posición ya tomada de antemano, trátese del punto de vista de la filosofía transcendental, de la psicología empírica o del posthegelianismo. En todas partes se pasa por alto la *exigencia fundamental de la fenomenología de poner entre paréntesis cualquier punto de vista*. Este hecho prueba de manera decisiva que no se ha comprendido el verdadero sentido de la fenomenología. Si la fenomenología no se encara con actitud correcta, todas las objeciones, por muy sofisticadas y significativas que puedan ser, pierden su validez.

§ 20. La apertura fenomenológica de la esfera de la vivencia

El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al «principio de los principios» de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: «*todo* lo que se *da originariamente en la "intuición"* […] *hay que tomarlo simplemente como se da*»[68]. Este es el «principio de los principios» que «nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable»[69]. Si uno entendiera «principio» en términos de una proposición teorética, entonces esta desginación no sería

congruente. Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios —es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría— ya muestra que ese principio no es de naturaleza teorética, [110] si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo. De entrada —es decir, liberándonos cada vez más de este camino teorético del que provenimos— siempre *vemos* esta actitud fundamental, siempre estamos orientados *hacia* ella. La misma actitud fundamental comienza a ser absoluta cuando vivimos en ella misma —y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión.

Todo esto está separado por un abismo de cualquier forma de *logicismo* y no tiene nada que ver con una *filosofía de los sentimientos* o con un filosofar de tipo genial. Uno no se puede apropiar de este hábito primario del fenomenólogo de hoy a mañana, como el que se pone un uniforme; es más, si este hábito se pone en práctica de una forma maquinal siguiendo el patrón de una rutina, se acaba por convertir en un mero formalismo que encubre todos los problemas genuinos.

El «*rigor*» de la cientificidad cultivada en la fenomenología cobra sentido a partir de esta actitud fundamental y no se puede comparar con el «rigor» de las ciencias derivadas y no originarias. Al mismo tiempo resulta claro por qué el problema del método juega un papel tan central en la fenomenología como en ninguna otra ciencia. (Por esta razón, todo este curso gira realmente en torno a un problema metodológico).

Para el problema que nos ocupa, la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde fuera o desde arriba, no idear un nuevo camino teorético por medio de reflexiones dialécticas. Dado que la fenomenología se basta a sí misma y por medio de sí misma, toda asunción de un punto de vista es un pecado contra su espíritu más propio. Y sería *pecado mortal* pensar que *ella misma es un punto de vista*.

[111] *a*) Objeciones a la investigación fenomenológica

El problema del método se nos presentó bajo la forma de la pregunta acerca de una posible descripción de las vivencias. La objeción más elemental, pero cargada de suficiente peligrosidad, tenía que ver con el *lenguaje*. Toda descripción es un «concebir-en-palabras» —la «expresión verbal» es generalizante. Esta objeción descansa en la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implica *eo ipso* una concepción teorética de lo que es significado, que la plenificación del significado es sin más *sólo* una exhibición del objeto.

A este prejuicio no probado se suma ahora la opinión de que la generalización de la función significativa, y su carácter de universalidad, es idéntica con la universalidad conceptual y teorética del concepto de género; esto significaría que sólo existe la universalidad teorética del género y que todo significado verbal sólo consistiría en esto, que todo significado sería ya en sí mismo «*pensante*».

Sin embargo, los prejuicios teoréticos son todavía más profundos: el ver fenomenológico (cuya naturaleza todavía no hemos examinado suficientemente) se identifica directamente con la descripción. Pero todavía no se ha establecido si el ver, si la intuición de la que eventualmente surge una descripción, tiene un carácter totalmente diferente. Si la descripción misma fuera siempre y necesariamente teoretización, no se excluiría la posibilidad de que la intuición fundante fuera de tipo no teorético —de hecho, primero tengo que ver para poder describir. Con todo, persistiría el problema de la posibilidad de formular lo visto. Entremos un poco más a fondo en esta cuestión: ¿es la intuición fenomenológica un ver que se halla enfrente de lo visto, (dicho de una manera gráfica,) que está fuera de este ver? En otras palabras, el hecho de concebir la esfera de la vivencia como algo dado que debe ser descrito ¿no esconde ya [un prejuicio cargado de] teoría? ¿Existe realmente esta dualidad [112] y separación entre objeto y conocimiento, entre lo dado (lo que se puede dar) y la descripción? ¿No sucumbimos aquí a una ilusión del lenguaje, en concreto, del lenguaje teorético?

Ahora bien, si la investigación fenomenológica es en general un

«comportarse hacia algo», esto envuelve una objetivación inevitable, un momento de teoretización absolutamente inamovible. Y si las cosas son como las hemos formulado, estamos echando mano de la forma más elevada de teoretización, la cual ya está presente en las unidades de sentido y en las conexiones significativas del lenguaje. Un significado —a menos que no se invalide radicalmente a sí mismo— significa siempre algo. ¿Tiene finalmente razón Natorp con la ecuación fundamental de la conciencia, ecuación que expresa el originario carácter teorético de la conciencia?

b) Caracterización de los niveles de privación de vida. El algo premundano y el algo de la cognoscibilidad

Para no caer en confusiones y distorsionar así la actitud fenomenológica desde el principio, hay que tener clara una distinción fundamental: como mínimo tenemos un conocimiento elemental del proceso de teoretización en relación con su origen y su creciente privación de vida. En la cúspide de este proceso de teoretización sale a relucir el carácter totalmente vacío, meramente objetivo y formal del algo. De ese algo se ha borrado todo contenido. Su sentido carece de cualquier referencia al contenido mundano, por muy radicalmente teoretizado que esté ese contenido. Este algo es lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde uno pierde el aliento y no puede vivir.

¿Se puede mantener esta caracterización de los niveles de privación de vida que culmina en el simple algo sin más? ¿Se corresponde con el comportamiento fenomenológico genuino? [113] Volvamos a recordar la vivencia del mundo circundante de la cátedra. Yo comienzo a teoretizar progresivamente a partir de lo vivido en el mundo circundante: la cátedra es marrón; marrón es un color; el color es un dato sensorial genuino; el dato sensorial es el resultado de procesos físicos o fisiológicos; los procesos físicos son la causa primaria; esta causa, lo objetivo, responde a un determinado número de oscilaciones de éter; los núcleos de éter se descomponen en elementos simples que están conectados por leyes

igualmente simples; los elementos son lo último; *los elementos son algo en general*.

Todos estos juicios se pueden expresar en el marco de una sucesión temporal confusa y carente de orden. Sin embargo, si prestamos atención a su sentido y nos fijamos en las conexiones determinadas por el hecho de que un juicio está motivado por una y sólo una cosa procedente de la multiplicidad, nos damos cuenta de que la posible falta de orden de los juicios factuales da paso a un orden y a una regularidad determinados. Entrar en los motivos concretos y en los objetos de la motivación exige un examen demasiado detallado. Miremos, antes bien, a la conclusión del proceso de las motivaciones, es decir, a la más alta teoretización. ¿Tiene esta teoretización su motivo en el anterior principio: «los elementos son lo último»? Indudablemente, más profunda en sus motivos, es decir, hasta llegar al corazón de la vivencia del mundo circundante. Pero ustedes tienen seguramente la confusa sensación de que aquí hay algo que no acaba de cuadrar.

¿Acaso tenemos que atravesar todos los estadios motivacionales, comenzando con la percepción del marrón, para ser capaces de emitir el juicio («capaz» según la posibilidad del sentido y de su realización): «es [ello] algo»? Pero, con respecto a los detalles particulares que en cada caso forman parte de la realidad, ¿no es cierto que cada estadio teoretizado de esa realidad permite formular el juicio «es algo»? ¿Y no ocurre que esta última caracterización teorética del simple algo sin más cae por entero fuera de la sucesión de los estadios, de manera que cada estadio la puede motivar? En efecto, en esencia éste es el caso —o para ser más exactos con lo que diremos después: se puede poner de manifiesto que en cada [114] estadio existe la posibilidad de entenderlo teoréticamente como un simple algo. Tomen ustedes plena conciencia de esta evidencia, pero consideren al mismo tiempo el siguiente comportamiento: ¿existe en cada estadio el motivo que posibilita el juicio: «es marrón» o «es un color»? ¡De ninguna manera! Estas conductas teoréticas están limitadas a una determinada esfera de realidad. Yo llamo a esto el *específico constreñimiento de los niveles del proceso de privación de la vida*. En contraste con este constreñimiento, la teoretización formal es evidentemente libre. A partir de esta situación emergen de manera inmediata nuevas

evidencias:

1. la motivación para una teoretización formal tiene que ser *cualitativamente* diferente; y de acuerdo con esto:

2. no forma parte de la secuencia de los estadios de los niveles específicos de privación de vida; y de acuerdo con esto:

3. la teoretización formal tampoco es la cima, el punto más elevado del proceso de privación de vida.

Lo que hasta el momento se calificaba de eminentemente teorético, parece que no forma parte del proceso de privación de vida. De este modo, existirían dos tipos de conductas teoréticas fundamentalmente diferentes, cuya conexión esencial representa de entrada un gran problema. Las conclusiones en [el terreno de] la fenomenología son siempre peligrosas y carecen de valor mientras su contenido no se muestre con evidencia.

También podría darse el caso de que lo formalmente objetivo no mantuviera inicialmente ninguna conexión con el proceso teorético, es decir, que el origen de sus motivaciones en la vida fuera algo cualitativa y esencialmente diferente, de modo que no resulte apropiado hablar de *tipos* y de diferentes tipos de procesos de posibles teoretizaciones.

Dijimos que *la objetivación formal es libre*, es decir, no está constreñida por ningún estadio. *Cada* estadio tiene en sí mismo la posibilidad de ser considerado desde un punto de vista formal. La caracterización formal no exige ninguna motivación específica que arranque de algún determinado estadio del proceso de teoretización. [115] Pero tampoco está simplemente atada a la esfera teorética, al ámbito de los objetos en general. La amplitud de la posible caracterización formal y objetiva es obviamente mucho mayor. (Aquí remito a lo dicho anteriormente). Lo circundante es algo; lo que tiene valor es algo; lo válido es algo; cualquier cosa mundana, sea —por ejemplo— de tipo estético, religioso o social, es algo. *Todo lo que puede ser vivido es un posible algo, independientemente de su genuino carácter mundano*. El sentido del «algo» remite justamente a «*lo vivenciable en general*». La indiferencia del algo en general —bien con respecto a cada mundanidad genuina o, en particular, bien con respecto a cada determinado tipo de objetos— no se identifica de ninguna manera con la privación de vida o con el grado máximo de esta privación, el

de la teoretización más sublime. Tampoco remite a una interrupción absoluta de las relaciones vitales, ni a una ralentización del proceso de privación de vida, ni a una fría constatación teorética de algo vivenciable. Antes bien, es el indicador de la máxima potencialidad de la vida. Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma e implica que ésta todavía no tiene ninguna caracterización mundana genuina, pero que probablemente alberga en el interior de la vida la motivación para tal caracterización. Se trata del «*todavía-no*», es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente *premundano*. Pero esto significa que el sentido del algo como lo vivenciable encierra el momento del «hacia», del «en dirección a», del «*hacia* el interior de un mundo (determinado)» —y eso con toda la energía de su «ímpetu vital».

El «algo» como lo pre-mundano en general no debe concebirse teoréticamente, en términos de una consideración fisiológica y genética. Es un fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino o en los momentos de especial intensidad vital; en cambio, [este fenómeno del algo] no puede ser vivido, o al menos sólo en raras ocasiones, en aquellos tipos de vivencias que están fijamente anclados en un mundo que *no* permite alcanzar —precisamente en el interior de ese mundo— una alta intensidad vital.

[116] En el algo, entendido como lo vivenciable sin más, no debemos ver tanto una cosa radicalmente teorética y privada de vida como un momento esencial de la vida en y para sí, que guarda una estrecha relación con el carácter apropiador de las vivencias en cuanto tales. El *algo* formal y objetivo *de la cognoscibilidad*, el algo de la teoretización formal, arranca *en primer lugar* de este algo premundano de la vida. La tendencia hacia un mundo puede ser desviada teoréticamente *antes* de su expresión. Por ello, la universalidad de lo formalmente objetivo se apropia de su origen a partir del en-sí del flujo de las vivencias de la vida.

Visto *de esta manera* —es decir, comprendido desde [la perspectiva de] lo premundano, de la vida en y para sí— lo formalmente objetivo ya no es más un *retro*-concepto [*Rück*-griff, es

decir, un volver hacia atrás para atrapar lo objetivo mediante un concepto], sino un con-cepto [*Begriff*, esto es, un concebir directo o un comprender inmediato]. Una transformación radical del comportamiento que comprende la vivencia. Más tarde habrá que clarificar los términos de: *retroconcepto* (motivación), *preconcepto* (tendencia), *concepto* (objeto). Preconceptos y retroconceptos («visión»).

Hay que distinguir con claridad entre lo teorético objetivante y el algo pre-mundano de la vida en sí, lo formalmente objetivo que emerge desde aquí (¿sólo desde aquí?) como privación de vida. La primera esfera es como tal una esfera que pertenece absolutamente a la vida, las otras dos esferas son relativas, están condicionadas. Existen por la gracia de un «si» —si está privado de vida, lo vivenciable aparece así o así, es aprehensible sólo en conceptos. Este *«si» fundamental* pertenece a lo específicamente objetivo y a lo formalmente objetivo derivado a partir de aquí; esto es, comprendido en términos de motivación, el momento común tanto de la esfera de lo formalmente objetivo como de la esfera de los objetos.

c) La intuición hermenéutica

Ahora resulta comprensible hasta qué punto la motivación de lo formalmente objetivo es cualitativamente distinta de la motivación de lo específicamente objetivo y cómo lo primero se *retro*trae al mismo tiempo a un estrato fundamental de la vida en y para sí. Por tanto, no es necesario que lo significativo, [117] la expresión verbal, se piense sin más en términos teoréticos u objetivos, sino que es originariamente vivida y experimentada *en un sentido premundano o en un sentido mundano*.

Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la vida misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen. Estas funciones son concebidas mirando tanto hacia adelante [en forma de preconceptos] como hacia atrás [en forma de retroconceptos], es decir, expresan la vida en las tendencias que la

motivan y en las motivaciones hacia las que tiende.

La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teorético-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida.

Llegados a este punto se clarifica la presencia enigmática de la determinación que precede a toda descripción teorética. Yo mismo procedo teoréticamente del vivir; este vivir todavía lleva consigo algo vivenciable, con lo cual no se sabe qué hacer y para lo que se ha inventado el cómodo título de lo irracional.

Problema de la heterotesis, negación. Motivación, motivado y motivo. La vida es histórica; ninguna fragmentación en elementos esenciales, sino conexión e interrelación. El problema de la donación material no es un verdadero problema; en realidad, es un problema que sólo surge en el contexto de la teoría.

GLOSARIO TERMINOLÓGICO

Allgemeingültigkeit
validez universal
Allgemeinheit
universalidad
angewiesen sein
estar referido a
Anschauung
intuición
Außenwelt
mundo exterior
ausweisen
comprobar, justificar, demostrar

Bearbeitung
procedimiento
bedeutsam
significativo
Bedeutungscharakter
carácter significativo, contenido de significación
bedeutungshaft
significativo, carácter significativo, cargado de significado, adherido a un significado
Bedeutungszusammenhang
plexo de significados
Begriff
concepto
begründen
fundar, justificar
Begründung

fundación, fundamentación, razonamiento, argumentación

Bemächtigung

apropiación

Besinnung

reflexión

Bestimmbarkeit

determinabilidad

Bestimmung

determinación

Betrachtung

observación, consideración, reflexión

beurteilbar

enjuiciable, evaluable, que se puede evaluar o enjuiciar

beurteilen

juzgar, enjuiciar, evaluar

Beurteilung

valoración, juicio valorativo, juicio de valor, juicio evaluativo

Bewegtheit

actividad, carácter dinámico, movilidad

Bewegungsvorgang

proceso dinámico

Bewegungszusammenhang

contexto dinámico, conjunto de movimientos

Borniertheit

limitación, estrechez de miras

Darstellung

presentación

Denkverlauf

proceso de pensamiento, proceso mental

Denkvorgang

proceso mental, proceso de pensamiento, discurrir

Ding

cosa

Dinghaftigkeit

cosidad, carácter de cosa

Dingraum

espacio cósico, espacio propio de la cosa

Dingzeit

tiempo cósico, tiempo propio de la cosa

echt
genuino, auténtico, verdadero
Echtheit
carácter genuino, genuinidad, autenticidad
Eigengeltung
validez intrínseca o propia
Eigensinn
sentido propio
eigentümlich
peculiar
Eigentümlichkeit
peculiaridad
Eignung
adecuación
Einsicht
consideración, planteamiento, posición, comprensión
Einstellung
actitud
Einzelfeststellung
observación particular
Einzelwissenschaft
ciencia particular
ent-deuten
de-significar
Ent-deutung
de-significación
Entgeschichtlichung
deshistorización
Entlebnis
privación de vida, desvivimiento, proceso de privación de vida
Entlebung
experiencia privada de vida, experiencia desvivificadora
Entlebungsstufen
niveles de privación de vida
entspringen
originarse, tener su origen, proceder de, fundarse en
ereignen

apropiarse

Ereignis

apropiación, apropiamiento

Ereignischarakter

carácter apropiador

erfassen

aprehender, captar

Erfassung

aprehensión, captación

erfüllen

cumplir, satisfacer, plenificar

Erfüllung

realización, cumplimiento, plenificación

Erkenntnistatsache

hecho cognitivo

Erkenntnisvorgang

proceso de conocimiento, proceso cognitivo

Erklärung

explicación

erlebbar

algo que puede ser vivido o experimentado, vivenciable

erleben

vivir, experimentar directamente, tener la vivencia, vivenciar

Erlebnis

vivencia, experiencia vivida

Erlebniswelt

mundo de vivencias, (mundo de la vida)

Erlebte, das

lo vivido, lo vivenciado

Erscheinung

manifestación

es gibt

hay, se da

Etwas überhaupt

algo en general, algo sin más

Etwas

algo

fassen

concebir, aprehender
Feststellung
comprobación, observación, resultado
Forderung
exigencia
Frageerlebnis
vivencia interrogativa, vivencia de la pregunta
fragen
preguntar, interrogar, cuestionar
fraglich
cuestionable, discutible
Fraglichkeit
cuestionabilidad, carácter cuestionable, interrogabilidad
Fundierungszusammenhang
nexo de fundamentación
Für-Wert-Erklären
determinación de un valor, declarar algo como un valor

Gedankenfolge
razonamiento
Gegebenheit
donación, el darse, lo dado
Gegebenheitsbewußtsein
conciencia del darse, conciencia de (un acto de) donación, conciencia de lo dado
Gegenständlichkeit
objetualidad, carácter objetual
Gegenstandsfeld
ámbito temático, ámbito de estudio
gegenwärtig
presente, tener presente
Geltung
validez
Geltung-nehmen
tomar algo por válido
Gesamtzusammenhang
totalidad, conjunto total, plexo de totalidad
Gesetzgebung
legislación

Gesetzlichkeit
conjunto de leyes, legalidad
Gesetzmäßigkeit
regularidad, conforme a la ley
Gestalt
forma, configuración

Hingabe
inmersión, entrega
hingeben
entregarse a, sumergirse en
hinsehen
contemplar, observar
Hinsicht
contemplación, observación

Ichbezogenheit
referencia al yo
Ich-fern
distante del yo
ichhaft
egológico, yoico
Ichheit
yoidad
Idealgebung
donación ideal
inhaltliches Was
contenido sustantivo, contenido quiditativo

Lebendigkeit
viveza, vitalidad, carácter vital
Lebensschwungkraft
ímpetu vital
Lebenssympathie
simpatía con la vida, simpatía vital
Lebenszusammenhang
nexo vital, contexto vital

Materialvorgebung

predonación material

mitanklingen

estar en consonancia con, sintonizar, armonizar con

mitschwingen

resonancia

mittelbar

mediato

Müssen, das

tener que ser

Nichtigkeit

nulidad, inutilidad

Normerfüllung

cumplimiento de la norma

Normierung

normatividad

Objektgebiet

ámbito de objetos

problemlos

sin problemas, aproblemático

Problemlosigkeit

ausencia o falta de problema

Psychische, das

lo psíquico, el ámbito de lo psíquico

rückgängig

reversible

Rückgängigmachung

reversibilidad

rückgreifen

retroconcebir

Rückgriff

retroconcepto

Sacherfassen

captación de la cosa

Sachgehalt

contenido efectivo y real, contenido objetivo
Sachlichkeit
objetividad
Sachsetzung
poner una cosa, posición de una cosa
Sachsphäre
esfera material, esfera de los hechos
Sachverhalt
estado de cosas, circunstancias
Sachverhaltsphänomen
circunstancias fenoménicas
Sachzusammenhang
contexto material, nexo de cosas
Schichtung
estratificación
Seelenleben
vida psíquica, vida psicológica
seiend
existente
seiende Gegenstände
objetos existentes
Seinsollen
algo que
debe-ser
Selbstausweisung
automanifestación
Selbstbeobachtung
auto-observación
Setzung
posición
Sichselbstwissen
autoconocimiento
Sichselbstzusehen
autocontemplación
Sollen, das
el deber-ser
Sollenscharakter
carácter del deber-ser, carácter obligatorio

Sollenserlebnis
vivencia del deber-ser, vivencia de la obligatoriedad
Sollensgegebenheit
donación del deber-ser

Tatsache
hecho
Tatsachenerkenntnis
conocimiento de los hechos, conocimiento factual
tatsächlich
efectivamente, factualmente, de hecho
Tatsächlichkeit
factualidad
theoretisch
teorético, excesivamente teórico, cargado de teoría
Theoretisierung
teoretización, conducta teorética, actitud teorética

Umwelt
mundo circundante, entorno
umweltlich
circundante
unmittelbar
inmediato
Urakt
acto originario
Urgegenständlichkeit
objetualidad originaria
Ursache
causa, razón
Ursprung
origen
Urwissenschaft
ciencia originaria

Verallgemeinerung
generalización, universalización
verdinglichen
materializar, concretar

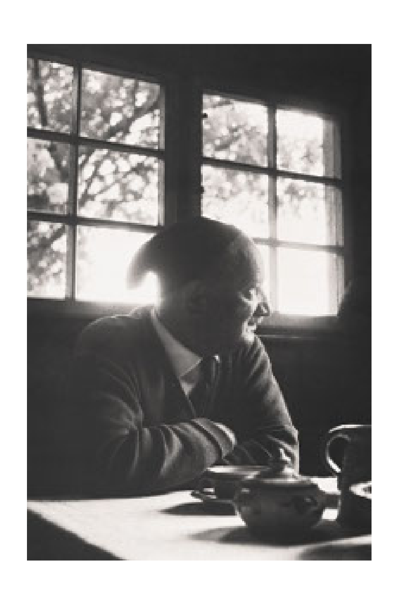
Verdinglichung
cosificación, objetualización
vergegenständlichen
objetivar
Vergegenständlichung
objetivación
vergegenwärtigen
re-presentar, evocar, traer a la presencia
Vergegenwärtigung
re-presentación, evocación, traer a la presencia
Verhalten
comportamiento
Vermittlung
mediación
Vernunft
razón
versachlichen
objetivar, cosificar, reificar
Verstand
entendimiento
vollziehen
cumplir, realizar, ejecutar, desplegar
Vollzug
cumplimiento, realización, puesta en marcha, despliegue
Voraussetzung
presuposición
Vorgang
proceso
Vorgebung
predonación
vorgegeben
dado previamente, predado
vorgreifen
preconcebir
vorgreifend
concebir de manera prospectiva
Vorgriff
preconcepto

Vorstellung
representación
Vorstellungsassoziation
asociación de representaciones, asociación representativa
Vorstellungstätigkeit
actividad representativa
Vorstellungsverknüpfung
conexión de representaciones
vortheoretisch
preteorético

Wahrheit
verdad
Wahrheit-nehmen
tomar algo por verdadero
Was, das
el qué, contenido objetivo
Weil
razón, causa, porqué
Weltanschauung
concepción del mundo, visión del mundo, cosmovisión
welten
mundear
weltfremd
extraño o ajeno al mundo
welthaft
mundano
Welthaftigkeit
mundanidad, carácter mundano
weltlos
privado de mundo, carente de mundo
Wert
valor
wertartig
algo que tiene la forma de un valor
Wertbetonen
poner el acento en el valor
werten
valorar

werthaft
que tiene valor
Werthaltung
actitud valorativa
wertnehmen
asumir o tomar algo por un valor
Wertverhalt
contenido axiológico o valorativo
wertvoll
cargado de valor
Wertwissenschaft
ciencia de los valores
Wesen
esencia, naturaleza
Widersinn
contrasentido, incoherencia
widersinnig
absurdo, incoherente
Widersinnigkeit
absurdidad, contrasentido
Wie, das
el cómo, el modo, la manera

Zusammenhang
conjunto, nexo, plexo, complejo
Zweck
fin, finalidad, meta, propósito, objeto
Zweckvorhalt
mantener (a la vista) una meta, un fin o un objetivo



MARTIN HEIDEGGER, (Messkirch, 1889 - Friburgo de Brisgovia, 1976) es una de las figuras clave de la filosofía contemporánea. Estudió con Husserl y fue profesor de filosofía en las universidades de Marburgo y Friburgo. En esta última ejerció como rector entre 1933 y 1934. Su obra filosófica gira en torno al concepto del Ser, empezando por una hermenéutica de la existencia y pasando por la dilucidación de la noción griega de la verdad.

Notas

[1] Los números entre corchetes remiten a la paginación de la edición alemana. *(N. del t.)* < <

[2] Topamos aquí con un adjetivo fundamental en toda la argumentación heideggeriana en torno a la posibilidad de elaborar una nueva idea de filosofía. Se trata del adjetivo *echt* en el sentido de algo que es «genuino», «auténtico», «puro» o «verdadero». En ocasiones Heidegger utiliza la expresión de raíz latina *genuin* para resaltar el carácter «primario», «primordial», «fundamental», «no deformado» o «no desfigurado» de ese método que debe ayudarnos a dar con una noción de filosofía auténtica y genuina, es decir, no afectada de teoría y libre de los prejuicios heredados del pasado. De ahí la importancia que en el desarrollo del curso irá tomando la dimensión preteorética y prerreflexiva de una filosofía que se entiende en términos de ciencia originaria de la vida. Véanse, al respecto, las aclaraciones acerca de los conceptos «ciencia originaria» y «teorético» (notas 4 y 9, respectivamente): tema, por otro lado, ampliamente desarrollado en las lecciones de 1919/20 *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58, §§ 15-26). *(N. del t.)* <<

[3] El sustantivo abstracto *Bewegtheit*, que Heidegger construye a partir del verbo *bewegen* («moverse» o «desplazarse»), resalta el aspecto dinámico y temporal de la vida humana. En este sentido, se puede traducir como «movilidad», «dinamismo» o «carácter dinámico». Ahora bien, en la medida en que la movilidad propia de la vida no tiene que nada que ver con el movimiento de los restantes entes (*Bewegung*), sino que alude a la capacidad de intervenir y relacionarse directamente con el mundo inmediato, preferimos utilizar la expresión «actividad» para resaltar la naturaleza dinámica de la existencia humana. Esta diferencia queda aquí apenas insinuada. Sin embargo, será plenamente desarrollada en el *Informe Natorp*, de 1922 (cf. *Natorp Bericht*, pp. 4ss). *(N. del t.)*
< <

[4] La *Urwissenschaft* en tanto «ciencia originaria» se diferencia de cualquier tipo de ciencia (como, por ejemplo, la matemática, la física, la biología, la psicología, la historia o la antropología). Todas estas ciencias —en sintonía con la tesis posterior de *Ser y tiempo* de que el conocimiento teorético se funda de antemano en un ya estar en el mundo inherente al *Dasein* (cf. *Ser y tiempo*, §§ 10 y 13)— son derivadas, secundarias, estudian una parcela de la realidad, conforman lo que en clave fenomenológica llamamos una ontología regional y se caracterizan por su elevado grado de abstracción teórica. Sin embargo, ¿de dónde arrancan la reflexión y la teoría?

¿Cuál es el origen de toda actividad científica? Para el joven Heidegger, la respuesta es: la vida humana y sus vivencias inmediatas. Así, pues, ya desde el inicio de estas lecciones va quedando claro que una ciencia originaria debe estudiar ese fenómeno primario y fundamental de la vida en su inmediatez. Nos hallamos, sin duda, ante una incipiente hermenéutica de la facticidad y un preludio de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Aquí sólo se apunta que la filosofía debe ocuparse de la vida; en las lecciones del año siguiente, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20), encontramos un primera articulación de esta ciencia originaria de la vida. Pero habrá que esperar al *Informe Natorp* y a las lecciones de 1923 para encontrar una exposición detallada de las estructuras ontológicas del *Dasein*. (Véanse, a este propósito, GA 58, §§ 7-13, 15-19 y GA 63, §§ 18-26, respectivamente). *(N. del t.)* <<

[5] *Weltanschauung* admite diferentes traducciones al castellano: «concepción del mundo», «visión del mundo» o «cosmovisión». Nos inclinamos por la primera opción para destacar el hecho de que toda *Weltanschauung* trata de concebir, esto es, fijar con conceptos la realidad artística, religiosa, científica o política de una época. Heidegger, en cambio, insiste en que la tarea de la filosofía no consiste en suministrar una «concepción del mundo» racionalmente válida, en ofrecer una visión general de la realidad natural e histórica capaz de orientar la conducta del hombre. Éste es el principal error que Heidegger detecta tanto en la filosofía de la vida de Dilthey como en el neokantismo de Rickert, pues una y otro corren el riesgo de caer en el historicismo y en el naturalismo, respectivamente. Se trata, más bien, de comprender el ámbito originario desde el que pueda emerger una *Weltanschauung* concreta. Ese ámbito, como se irá viendo a lo largo de estas lecciones, no es otro que el darse mismo de la vida humana. La filosofía como ciencia originaria centra todo su interés en la realidad inmediata de la vida. De ahí la incompatibilidad entre filosofía y concepción del mundo. Un tema también presente en la recensión al libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, redactada entre 1919-1921 (en GA 9, pp. 2ss), y que reaparece con fuerza en los primeros parágrafos de las lecciones de 1928 *Introducción a la filosofía* (GA 28, §§ 32-46). *(N. del t.)* < <

[6] Traducimos el término sustantivado *das Was* preferentemente por «contenido» o «contenido objetivo» en lugar de la expresión más literal y árida de «el qué». En cualquier caso, en la tradición filosófica alemana *Was*, *Was-sein* o *Washeit* indican la esencia de una cosa. Estas locuciones se remontan al griego *ti estin*, que en la escolástica se transforma en la *quidditas* para nombrar el «qué de una cosa», el contenido objetivo de un fenómeno, y suelen complementarse con la expresión *Daß-sein* (el «que sea», el simple hecho de que algo exista). Precisamente, la tarea propia de las ciencias consiste en determinar el qué, en describir el contenido objetivo de los entes. En cambio, la filosofía entendida en términos de ciencia originaria de la vida —como se señalará posteriormente en estas lecciones— trata de comprender el modo en que se realizan las vivencias, el cómo (*Wie*) establece la vida una relación intencional con su entorno inmediato. Se trata de formas de proceder completamente diferentes que obedecen a dos métodos irreconciliables que, a la postre, desembocan en dos conceptos de filosofía bien distintos: por una parte, una filosofía de corte teorético que analiza objetivamente el mundo de las cosas, que establece una ruptura artificial entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; y, por otra parte, una filosofía de orientación hermenéutica que, arrancando de la esencial correlación de yo y mundo, se adentra en las tramas de significación de la realidad. Para más información sobre la importancia del concepto de *das Wie* en la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, véanse el prólogo de la presente edición y la nota 7. *(N. del t.)* <<

[7] Platón, *El sofista* (ed. Burnet) 242c 8s. < <

[8] Platón, *República* VII (ed. Burnet) 533c7 d 4. <<

[9] Aparece aquí, por primera vez, la expresión *das Wie* que, en función del contexto, traducimos literalmente por el «cómo» o bien por la «manera», el «modo» o la «modalidad». Como señalamos en la nota 6, nos hallamos ante uno de los principales problemas metodológicos: el de cómo acceder de forma adecuada al objeto de estudio (trátese de la idea, del yo, del mundo exterior o de la vida). Dependiendo de la manera en que nos aproximemos y nos apropiemos de ese objeto, practicaremos un tipo u otro de filosofía. Heidegger no se da por satisfecho con las clásicas soluciones del idealismo y del realismo, pues en ambos casos se imita el modelo de conocimiento físico-matemático. Con este método se pueden analizar las funciones de los órganos sensoriales, se puede describir el movimiento de los cuerpos, determinar las cualidades objetivas de un objeto o fijar el contenido de las vivencias, pero en ningún caso se aprehende cómo se comporta el sujeto con respecto a ese mundo del que ya siempre forma parte. Al establecer una rígida contraposición entre sujeto y objeto, no se llega a ver el contexto significativo en el que se enmarca todo acto de conocimiento, esto es, no se logra comprender el horizonte que dota de significado a todas y cada una de las vivencias del individuo. La vida humana no responde a simples procesos de objetivación (*Vorgang*); más bien, se caracteriza por su capacidad de apropiarse comprensivamente del mundo que la circunda (*Ereignis*). En definitiva, la tarea del método hermenéutico consiste en poner al descubierto cómo nos comportamos en cada caso particular con el mundo y no tanto en descubrir contenidos eidéticos universalmente válidos. Como se verá más adelante, en el primer caso se produce un proceso de privación de vida (*Entlebnis*), mientras que en el segundo asistimos a un genuino fenómeno de apropiación (*Ereignis*). Véanse al respecto el cuadro de diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger, que ofrecemos en el prólogo y las notas aclaratorias 15 y 18. *(N. del t.)* <<

[10] Wilhelm Windelband, «Kritische oder genetische Methode?» [¿Método crítico o genético?] (1883), en: *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte* [Preludios. Ensayos sobre filosofía y su historia], 5.ª ed. ampliada, Tubinga 1915, vol. II, p. 108. <<

[11] Ibíd., p. 109. <<

[12] Aquí se trata de distinguir entre la necesidad que invariablemente gobierna todos los procesos naturales de la realidad empírica (*das Müssen*) y la necesidad ideal de los valores de verdad, de belleza y de rectitud que podemos encontrar en la lógica, en el arte y en la ética, respectivamente (*das Sollen*). Según la argumentación de Windelband, el objeto del conocimiento no se sitúa en una realidad externa e inalcanzable, sino que obedece a una regla intrínseca del conocimiento mismo. Admitiendo esta tesis de corte kantiano, la filosofía crítica se pregunta si hay una ciencia, una moral y un arte que tengan valor absoluto y necesario de verdad, de bien y de belleza, respectivamente. Se trata de determinar las normas que deben seguir el pensar, el querer y el sentir para ser válidos. En otras palabras, la filosofía no tiene por objeto juicios de hecho, sino juicios valorativos. Así, por ejemplo, juicios del tipo «Me gusta la crema catalana» o «Las islas polinesias son realmente bellas» incluyen, evidentemente, una referencia al sujeto que juzga. Todo juicio valorativo es la respuesta de un individuo concreto, dotado de voluntad y sentimiento, ante un determinado contenido representativo. Ahora bien, el juicio valorativo, con independencia de las circunstancias en las que se emite, pretende ser universalmente válido, debe ser reconocido. Este deber ser (*Sollen*) no tiene nada que ver con la necesidad natural (*Müssen*). «El sol de la necesidad natural —señala Windelband— resplandece por igual sobre lo justo y lo injusto. Pero la necesidad que advertimos en la validez de las determinaciones lógicas, éticas y estéticas es una necesidad ideal, una necesidad que no es la del *Müssen* y del no-poder-ser-de-otro modo, sino la del *Sollen* y del poder-ser-de-otro-modo» (Windelband, *Preludios. Ensayos sobre la filosofía y su historia*, Tubinga, 1915, vol. II, pp. 69ss). Esta necesidad ideal constituye una conciencia normativa que la conciencia empírica encuentra en sí. La conciencia normativa no es una realidad empírica. Por tanto, sus leyes no son leyes naturales que deban verificarse necesariamente en todos los casos, sino normas a las que deben conformarse las valoraciones lógicas, éticas y estéticas. He ahí la principal diferencia entre *Müssen* y *Sollen* que hemos traducido por «tener que ser» y «deber ser». El inglés refleja

muy bien esta diferencia con *must* y *ought. (N. del t.)* < <

[13] Cf. Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* [El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía transcendental], 3.ª edición completamente revisada y ampliada, Tubinga 1915, pp. 449ss (Conclusión). <<

[14] Wilhelm Windelband, «Normen und Naturgesetze» [Normas y leyes naturales] (1882), en: *Präludien*, vol. II, p. 69. < <

[15] Ibíd., p. 72. <<

[16] Ibíd., p. 73. <<

[17] Hermann Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* [Lógica. Tres libros sobre el pensar, sobre el investigar y sobre el conocer], Leipzig 1874, pp. 11s (Introducción). <<

[18] Windelband, *Präludien,* vol. II, p. 131. <<

[19] Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (3.ª ed.), p. 207. < <

[20] Ibíd., p. 439. <<

[21] Traducimos *theoretisch* por «teorético» (y no «teórico») en el sentido de «algo que está excesivamente cargado de teoría», de «una actitud en demasía abstracta o especulativa» que, por añadidura, relega a un segundo plano toda la esfera de la praxis humana. Las diferentes formas que puede adoptar esta dimensión práctica de la vida humana se articulan posteriormente en torno al concepto de «cuidado» (*Sorge*) —que en su vertiente más instrumental y pragmática se entiende como el «trato» (*Umgang*) que mantenemos con los utensilios de nuestra rutina cotidiana y que desde la perspectiva de las relaciones que establecemos a diario con las demás personas recibe el nombre de «solicitud» (*Fürsorge*). Heidegger ya denuncia en estas primeras lecciones la injustificada primacía que la filosofía otorga a la teoría en detrimento de la práctica. El énfasis puesto en la teoría distorsiona nuestro acceso al mundo al desmenuzar la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto, falsea —hablando en clave fenomenológica— nuestras vivencias inmediatas al extirparlas artificialmente del mundo circundante del que habitualmente emergen. Hay que dar un paso atrás y tomar conciencia de que la teoría y la reflexión arrancan, es decir, sólo son posibles, a partir de lo dado inmediatamente de una manera preteorética y prerreflexiva en el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). En *Ser y tiempo*, se mantiene la misma idea al afirmar que la verdad predicativa descansa en la verdad antepredicativa, que toda interpretación de corte teorético (*Interpretation*) es una explicitación de la interpretación primaria que ya siempre realizamos del mundo (*Auslegung*). Pues bien, ésta es la esfera en la que debe moverse la filosofía entendida como ciencia preteorética de la vida (tal y como Heidegger mostrará en la segunda parte de este curso). Nos hallamos, sin duda, ante uno de los ejes temáticos fundamentales de toda la obra temprana de Heidegger. En este sentido, resultan especialmente esclarecedoras sus posteriores interpretaciones de la *prâxis* y de la *phrónesis* aristotélicas, pues le permiten incorporar toda una serie de comportamientos de la vida humana que, por ejemplo, el neokantismo y la fenomenología husserliana no llegan a tomar en consideración. Con la incorporación del saber práctico, el

ideal de evidencia que aparentemente regula todas las actividades del sujeto queda en entredicho, al mismo tiempo que se cuestiona abiertamente el orden matemático que la conciencia cartesiana, kantiana o husserliana imponen a la realidad. Véanse, al respecto, las sugestivas interpretaciones de la *Ética a Nicómaco* ofrecidas en la parte final del *Informe Natorp* de 1922 y las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista* (GA 19, esp. §§
4-9)
. *(N. del t.)* < <

[22] Traducimos así la expresión *schauende Vergegenwärtigung. Schauen* significa «examinar», «contemplar», «mirar con atención», «escrutar con la mirada». En el contexto de estas lecciones incluso podría hablarse de «diseccionar la realidad con el bisturí analítico de las categorías». Toda una gama de modalidades de ver (evidentemente, desde el prisma teorético) que Heidegger también agrupa bajo los conceptos de *hinsehen* y *Hinsicht* (véase nota 12). La expresión husserliana *Vergegenwärtigung* —uno de los conceptos clave de la *Lección de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*— ha sido traducida de diversas maneras: desde «re-presentación» y «evocación» hasta «presentificación» o incluso «representificación». En cualquier caso, la *Vergegenwärtigung* husserliana señala las diferentes formas de reproducir y traer al presente un suceso pasado (recuerdo), futuro (expectativa) o meramente imaginado (fantasía) y debe distinguirse del término habitual de «representación» (*Vorstellung*). Aquí hemos optado por la fórmula «re-presentación» para destacar esta acción típica de la que está hablando Heidegger, según la cual el sujeto de conocimiento vuelve (re—) a traer a la presencia, a colocar o a poner delante de la conciencia (presentación) las vivencias que han de ser analizadas con ayuda de la reflexión. Con todo, en otros pasajes de este escrito se hace un uso mucho más coloquial del término *vergegenwärtigen*. Cuando Heidegger lo utiliza en el sentido de «recuperar algo de la memoria», de «retomar un ejemplo anteriormente analizado», de «volver a pensar en lo dicho en otro momento de este curso», recurrimos a las fórmulas de «tener presente», «imaginar», «evocar» o «recordar». *(N. del t.)* < <

[23] Ibíd., p. 437. <<

[24] Ibíd., p. 442. < <

[25] Ibíd., pp. 207ss. <<

[26] Siguiendo el criterio de la nota 9, utilizamos «preteorético» para traducir *vortheoretisch. (N. del t.)* <<

[27] *Hingeben* significa aquí «entregarse a», «sumergirse en», «abandonarse a». En este contexto, preferimos traducir *Hingabe* preferentemente por «inmersión» y no tanto por expresiones de tono más místico como «abandono», «entrega» o «disolución» que podrían hacernos pensar erróneamente en la *Gelassenheit* del segundo Heidegger. Asimismo, sólo cuando ponemos en relación la «inmersión» (*Hingabe*) con ese otro modo de hacer frente a la realidad basado en la «contemplación» (*Hinsicht*), caemos en la cuenta de la importancia metodológica que juega esta dicotomía en el desarrollo de la argumentación heideggeriana. *Hinsehen* es «mirar hacia algo», «poner la vista en», «inspeccionar», si bien Heidegger utiliza *hinsehen* en el sentido de «observar o contemplar algo en términos básicamente teoréticos». Esta forma de acercarse a la realidad no tiene nada que ver con el modo práctico e intuitivo de hacer frente a las situaciones que regularmente nos salen al encuentro en nuestra vida cotidiana. Nos hallamos, pues, ante dos modalidades de tratar con el mundo diametralmente opuestas, como no se cansa de repetir el joven Heidegger: una manera directa de entregarse a, simpatizar, contactar o sintonizar con la realidad inmediata del mundo circundante y otra indirecta, fundada, derivada o incluso parasitaria que cristaliza en diferentes tipos de conocimiento teórico fruto de la contemplación. En este contexto, se detecta con cierta claridad la influencia de Lask y de su principio de la determinación material de la forma. Según este principio, el conocimiento de los objetos no descansa tanto en la actividad reflexiva y teorética de un sujeto transcendental como en la existencia de un horizonte de sentido ya siempre comprendido de manera preteorética y prerreflexiva. En términos de *Ser y tiempo*, podríamos decir que nuestro contacto primario con el mundo se enmarca en la precomprensión que el *Dasein* ya siempre tiene de su ser. *(N. del t.)* < <

[28] La expresión impersonal *es gibt*, que podemos traducir indistintamente por «hay» o «[ello] se da», cabe entenderla desde la idea que apuntamos en la nota anterior de que los juicios, especialmente juicios impersonales del tipo «Llueve», «Chirría» o «Retumba», hay que situarlos en sus correspondientes contextos de acción y de emisión, es decir, sólo se comprenden desde el saber de fondo consustancial a todo acto de habla, desde una situación hermenéutica compartida intersubjetivamente por hablante y oyente. Vivimos en ese «hay» impersonal e indeterminado con el que, sin embargo, ya siempre estamos íntimamente familiarizados. El joven Heidegger abordó tímidamente esta cuestión en su tesis doctoral sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) (cf. GA 1, pp. 185ss) y empezó a desarrollarla profusamente a partir de estas lecciones en un fructífero diálogo filosófico con Emil Lask y, sobre todo, con Paul Natorp (tal como se desprende del interés que Heidegger mostró por la psicología y la filosofía práctica de este último). Véanse, por ejemplo, los apartados de las lecciones del semestre de verano 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, dedicados íntegramente a analizar buena parte de la obra de Natorp (GA 59, §§ 12-15). En el Heidegger tardío la expresión de *es gibt*, muy próxima al *il y a* de Lévinas, indica un problema filosófico fundamental que atañe a esa realidad impersonal, anónima e inefable, a saber, el *es* («ello») que da el ser y el tiempo (véase la conferencia de «Tiempo y ser», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1988, pp. 17ss y 41ss). *(N. del t.)* < <

[29] En la notas 15 y 16 se aclara el término «proceso» (*Vorgang*). *(N. del t.)* < <

[30] Aristóteles, *Metafísica* A 2, 982b 11s. <<

[31] Henos ante uno de los conceptos básicos de estas lecciones. *Ereignis* significa literalmente «acontecimiento», «suceso», «acaecimiento» o «evento», diferentes formas utilizadas por los traductores del segundo Heidegger para verter en castellano esta compleja expresión alemana. En *Contribuciones a la filosofía* (1936) o en la conferencia *Tiempo y ser* (1963), *Ereignis* remite a la esencial copertenencia de ser y hombre. Ahora bien, *Ereignis* no tiene aquí este significado, ni tiene nada que ver con una especie de «acontecimiento» o «acaecimiento apropiador», de lo contrario cabría hablar de un viraje antes del viraje, como señala Gadamer. A nuestro juicio esa interpretación gadameriana es errónea, pues en estas lecciones *Ereignis* se utiliza para llamar la atención sobre la peculiar forma de ser de la vida humana, que, a diferencia de la forma epistemológica propia de los procesos cognitivos (*Vorgang*), no consiste en objetivar y describir las vivencias, sino en sumergirse, comprender y apropiarse de la corriente significativa en la que de hecho estamos inmersos. El prefijo *er*—, presente en las expresiones *Ereignis* y *Erlebnis*, apunta al estadio inicial o primario del que nacen la vida y las vivencias. La vida sólo vive apropiándose de aquello que le es más propio. La fenomenología como ciencia originaria de la vida trata de sumergirse en, de sintonizar con esa corriente significativa de las vivencias del mundo inmediato, en contraposición con las ciencias que se empecinan en ob-jetivar, en colocarse delante de esa corriente para descomponerla analíticamente. De ahí que traduzcamos *Ereignis* como «apropiación», sin descartar por ello la opción de «apropiamiento». A estas alturas de las lecciones, ha quedado bien claro que el principal obstáculo metodológico de la ciencia originaria consiste en solventar el problema de cómo acceder de una forma genuina y auténtica al ámbito de donación inmediata de la vida y de sus vivencias. Heidegger presenta dos soluciones: por una parte, se puede adoptar la actitud teorético-reflexiva y, por otra parte, se puede apostar por una actitud ateorético-prerreflexiva. Pues bien, en función del tipo de actitud por el que nos inclinemos, la vida y sus vivencias se nos darán, bien como un proceso, bien como una apropiación. Evidentemente, Heidegger se inclina por la

segunda opción. *(N. del t.)* <<

[32] En conexión con lo dicho en la nota anterior, el «proceso» (*Vorgang*) responde básicamente a un procedimiento objetivante que contempla la vida y sus vivencias de una forma neutra y distante, esto es, desvinculada del yo fáctico que vive. El guión que intercala Heidegger en la palabra *Vor-gang* sirve precisamente para reflejar este efecto distanciador provocado por una conciencia ante la que desfila una serie de objetos privados de mundo y de historia. Por ello, Heidegger habla más tarde de los fenómenos de privación de vida (*Entlebung*), de designificación (*Entdeutung*) y de deshistorización (*Entgeschichtligung*). *(N. del t.)* <<

[33] Henos ante la enigmática expresión *welten*. En un principio pudiera parecer que se trata de alguno de esos juegos de palabras *à la Heidegger*. Sin embargo, si echamos mano del diccionario de los hermanos Grimm, que Heidegger solía consultar con cierta frecuencia, encontramos que *welten* significa «llevar una vida relajada o alegre» y también «vivir con boato, ostentación o pompa». Heidegger utiliza esta palabra para señalar el modo en que se me presentan primariamente las cosas de mi mundo circundante, la manera en que la estructura significativa de la realidad me sale al encuentro sin más. Con este término se pretende designar lo que normalmente nos pasa desapercibido por estar demasiado próximo a nosotros. Si reflexionamos sobre el acto de ver la cátedra caemos casi sin darnos cuenta en el orden de la percepción y pensamos según el siguiente modelo: existe un yo que percibe un objeto envuelto de diferentes propiedades como el color, el peso o la magnitud. Pero, en realidad, las cosas no se nos manifiestan primariamente de esta manera. De entrada, los «objetos» significan esto o lo otro en función del contexto en el que nos movemos en cada caso. Así, decir que la cátedra «mundea» equivale a experimentar la significatividad de la cátedra, tener presente su función y su ubicación en el aula, conservar el recuerdo del camino que recorro todos los días por los pasillos universitarios. El «mundear» de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal, y su vivencia directa es capaz de despertar todo un universo de recuerdos, tal como le sucede al protagonista de *En busca del tiempo perdido*, de Proust, al mojar la magdalena en la taza de té caliente. En definitiva, el «mundear» o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de comprensibilidad y accesibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma. *(N. del t.)* <<

[34] *Entlebung* o *Entlebnis* vendría a ser la traducción alemana de la expresión latina *vita privare*. De ahí que pueda traducirse como «[proceso de] privación de vida», pero también como «desvivimiento», «experiencia desvivificadora» o «experiencia privada de vida». Se trata de un fenómeno que acompaña a la actitud teorética inherente a la ciencia, donde se evapora la significatividad primaria del mundo circundante a la que se alude en la nota 17 a propósito de la expresión *welten*. La actitud teorética y reflexiva, insiste Heidegger una y otra vez, es expoliadora de la vida (*lebensberaubend*), encarna una experiencia vitalmente depauperada (*Entlebung*). *(N. del t.)* <<

[35] Sófocles, *Antígona*, vv. 100ss, en: *Sophoclis Tragoediae, cum praefatione Guilelmi Dindorfii*, Leipzig 1825, p. 172. Traducción alemana de Friedrich Hölderlin, en: *Sophokles, Sämtliche Werke und Briefe*, ed. por F. Zinkernagel, Leipzig 1915, vol. III, pp. 374s. <<

[36] Véase la aclaración acerca del significado de «cómo» (*Wie*) ofrecida en la nota 6. *(N. del t.)* < <

[37] Nota del editor alemán: el apéndice no se ha conservado. *(N. del t.)* <<

[38] Para el significado de «apropiación» (*Ereignis*) y «proceso» (*Vorgang*), véanse las notas 15 y 16, respectivamente. *(N. del t.)* < <

[39] Cf. Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* [Psicología general según el método crítico. Libro primero: Objeto y método de la psicología], Tubinga 1912. < <

[40] Se trata del conocido artículo de «La filosofía como ciencia estricta» publicado, en 1911, en el primer número de la revista *Logos. (N. del t.)* < <

[41] Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* [Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas], Leipzig y Berlín 1910, p. 331. < <

[42] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch = Ideen I)* [Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica (Libro Primero = Ideas I)], en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ed. por E. Husserl, Halle an der Saale 1913, vol. I, p. 150. [Trad. cast. de José Gaos en Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires 1985, p. 179] < <

[43] Ibíd., p. 144. [Trad. cast., p. 172] <<

[44] Ibíd., p. 145. [Trad. cast., pp. 172s] < <

[45] Ibíd., p. 139. [Trad. cast., p. 166] <<

[46] Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, pp. 190s. <<

[47] Ibíd., p. 191. < <

[48] Ibíd., pp. 189s. <<

[49] Nicolai Hartmann, «Systematische Methode» [Método sistemático], en: *Logos* III (1912), p. 137. < <

[50] Cf. Natorp, «Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie”» [Las «Ideas para una fenomenología pura» de Husserl], en: *Logos* VII (1917/18), pp. 236ss. < <

[51] Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, p. 191. <<

[52] Ibíd., p. 192. < <

[53] Ibíd. <<

[54] Natorp, «Bruno Bauchs “Immanuel Kant” und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus» [El «Immanuel Kant» de Bruno Bauch y la evolución del sistema del idealismo crítico], en: *Kantstudien* XXII (1918), p. 437. < <

[55] Véase lo dicho más arriba a propósito del idealismo crítico, pp. [82s]. <<

[56] Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, p. 196. < <

[57] Ibíd., p. 193. <<

[58] Ibíd., p. 200. < <

[59] Ibíd., p. 211. <<

[60] Ibíd., p. 206. <<

[61] Natorp, «Bruno Bauchs…», p. 439. <<

[62] Ibíd., p. 440. <<

[63] Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, p. 199. < <

[64] Natorp, «Husserls "Ideen"...», p. 246. < <

[65] Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, p. 192. < <

[66] Natorp, «Bruno Bauchs…», p. 434. < <

[67] Ibíd., p. 432. < <

[68] Husserl, *Ideen I*, p. 43. [Trad. cast., p. 58] <<

[69] Ibíd., p. 44. [Trad. cast., p. 59] <<